

**TANULMÁNYOK A RENDSZERES THEOLOGIA
ÉS SEGÉDTUDOMÁNYAI KÖRÉBŐL**

(A DEBRECENI M. KIR. TISZA ISTVÁN-TUDOMÁNYEGYETEM
RENDSZERES THEOLOGIAI SZEMINÁRIUMÁBÓL)

1.

HIT ÉS TÖRTÉNET

ÍRTA

IFJ. CEGLÉDY SÁNDOR

1936

SZÜLEIMNEK

Sylvester Irod. és Nyomdai Intézet r. t., Budapest, VI., Hermina-út 37.

TARTALOM:

	oldal
Előszó	5
I. Az evangélium elvilágiasítása	9
II. Zsidóknak botránkozás — görögöknek bolondság	18
III.A „történelmi hit” és a „szajha ész”	36
IV. A Szó és a Könyv	51
V. „Esetleges történeti igazságok” — „szükségszerű ész- igazságok”	61
VI. A „keresztyénség abszolútsága”	67
VII. A „teljes függésérzelem” és a keresztyén hit	79
VIII. A következetes historizmus	93
IX. A „történeti Jézus” és a hit	108
X. Időbeliség, időfelettiség, örökkévalóság	132

ELŐSZÓ

Ez a kis könyv, — szinte felesleges hangsúlyoznom, — nem ölelheti fel a „hit és történet” nagy témáját a maga egészében. Megírásának legelső munkálataitól kezdve világos volt előttem, hogy egy ilyen rövid tanulmány keretein belül a „hit és történet” szétágazó, bonyolult és nagyjelentőségű kérdésének csak egy részével lehet behatóbban foglalkozni, másfelől arra igyekeztem, hogy az előttem levő tárgykörnek azt a központi jelentőségű részét ragadjam meg, amely az egész kérdés kulcsát a kezembe adja. Először azt hittem, hogy főfeladatom annak a feszült viszonynak az átvizsgálása, amely a keresztyén hit és a „Jézus-élete-kutatás”-nak nevezett történelmi-kritikai vállalkozás között áll fenn. Így tanulmányom főképpen a modern protestáns theologia és a modern történettudomány körében mozgott volna, mert hiszen a „történeti Jézus” arcképének megrajzolásával csak a felvilágosodás kora óta kísérleteznek, mikor először próbálták meg teljes tudatossággal azt, hogy a Bibliát történelmi forrásmű gyanánt a világi történettudomány eszközeivel kezeljék és Jézus személyét az „előfeltevésmentes” történetszemlélet „tárgyává” tegyék. Ez az eredeti célpontom azonban csakhamar eltolódott, mert mind világosabban láttam, hogy a „hit és történet” kérdése, amelynek teljes problematikája először kétségtelenül a felvilágosodás idején lett tudatossá, majd a Ritschl-féle iskola történeti pozitivizmusától fogva vált különösen égetővé, alapjában véve egyáltalán nem valami új kérdés, hanem egyidős az evangéliummal, mert a hit és történet viszonyának kérdése, — legmélyebb összefüggéseit tekintve, — nem más, mint az evangelium elvilegiasításának problémája. A világ ugyanis az evangéliumot, a „jó hírt” vagy theoretikus hír-

adássá, vagy történetfeletti, időtlen igazsággá próbálja átváltoztatni. Ez így volt és így is lesz mindig. Mind jobban éreztem, hogy itt nem valami új dologról van szó, és ha vizsgálódásaimat mégis a modern protestáns theologiának egyetlen jelenségére, a „Jézus-élete kutatás”-ra korlátoznám, anélkül, hogy a „hit és történet” ősrégi problémájának a felvilágosodás előtti megjelenései felől is tájékozódnék, nem sokra mennék. Így hát kénytelen voltam kutatásom körét kibővíteni és történelmi tájékozódás céljából a probléma egész fejlődését Pál apostoltól napjainkig végigtekinteni. A vizsgálódás körének ez a kitágítása számomra nagyon eredményes volt, mert bár történelmi tájékozódást kerestem, annál sokkal többet kaptam: a nagy apostol és a reformátorok bizonyoságtétele magát a megoldást mutatta meg, azt az igazságot, hogy az evangélium valóságos híradás ugyan, de nem a tárgyilagos, kívülálló szemlélő híradása, hanem a hívő ember Szent Lélek által megpecsételt, hitelesített bizonyoságtétele.

A probléma fejlődését annak legjellegzetesebb megjelenési formáin szemléltetem Pál apostol missziói igeHIRDETÉSéről kezdve napjaink kijelentéselméleteig. Az így nyújtott vázlatos jellemzések már csak azért sem teljesek, mivel mindegyikben csak azokat a mozzanatokat emelem ki, amelyek a kérdést új szempontból világítják meg. Azt is megvallom, hogy így bizony a rendszerető szkématiszárias előnyei mellett annak kockázatait is vállalnom kellett. Jól tudom, hogy például a „reformátor felfogás”-nak nevezett komplexum, vagy a „humanisztikus kijelentésfogalom” sokkal heterogénebb és bonyolultabb valami, mint ahogy itt feltűnik. De nem is az volt a céлом, hogy itt részletes dogma- és theologiatörténeti tanulmányokat nyújtsak, — amire egy ilyen rövid dolgozatban nem is vállalkozhattam volna, — hanem inkább az, hogy előre megfogalmazott és általam feltett kérdésekre nyerjek feleletet azoktól, akik a keresztyénsg története folyamán a „hit és történet” nagy problémájával szembenéztek. Dolgozatom túlnyomó része ilyen értelemben vett történelmi tájékozódás, és ami azon felül van, nem más, mint őszinte igyekezet arra, hogy a „hit és történet” kérdésben Pál apostol és a reformátorok tanításával azonosítsam magam.

A téma kifejtése közben természetesen egy csomó olyan kérdést is kellett érintenem, amelyeknek alapos tárgyalásába nem bocksátkozhattam bele. Ezek közül hadd emeljem ki a csoda kérdését.

A csoda a hitnek nemcsak a történethez, hanem a természettudományhoz való viszonyának problémáját is felveti, amelynek megvilágítása külön beható tanulmányt igényelt volna. Erre a kiszabott keretek között nem vállalkozhattam. Remélem, hogy ahol dolgozatom e kényetlen korlátozások miatt fogyatékossá válik, mint például a csodával szorosan összefüggő természetfeletti historizmus vagy a „jel” kérdésében, ott az olvasó a sajátjából, vagy mások műveiből megadhatja a szükséges kiegészítéseket. Egyébként mindenkoron a pontokon, ahol úgy éreztem, hogy az olvasó szükségét fogja látni a tárgyalt gondolatmenet alaposabb és részletesebb kidolgozásának és továbbfejlesztésének, igyekeztem ehhez megadni a fontosabb irodalmi utalásokat.

Igen nagy hálával tartozom dr. Vasady Béla debreceni egyetemi tanár úrnak ösztönzéséért, tanácsaiért, útbaigazításaiért, továbbá a debreceni kollégiumi és egyetemi könyvtárak, valamint a pápai és sárospataki főiskolai könyvtárak és a budapesti Ráday-könyvtár vezetőségének, hogy e dolgozat elkészítéséhez szükséges könyveket olyan szíves előzékenységgel rendelkezésemre bocsátották.

Cegléd, 1936. június havában.

Ifj. Cz. S.

I.

AZ EVANGÉLIUM ELVILÁGIASITÁSA.

Nincsen a világnak még egy vallása, amelyet olyan joggal nevezhetnénk „történeti vallásnak”, mint a keresztyénséget. Ennek mi, akik a keresztyén vallásba beleszülettünk és a keresztyén kultúra léggörében élünk, alig vagyunk tudatában. Ha azonban sikerülne magunkat tökéletesen beleélni a Krisztus előtti görögök vagy rómaiak gondolatvilágába, akkor látnók csak igazán, hogy a keresztyénség, amely a hitet bizonyos történeti tényekkel elszakít-hatatlal összekapcsolta, az egész nyugati emberiség történet-fogalmát gyökeresen megváltoztatta. „Jól ismert tény, — mondja Brunner, hogy az ókor egész gondolkozása teljesen történeti, és a történet iránti érdeklődés felébredése egyedül a keresztyénségnak köszönhető”.¹ Az antik világ történettudatát teljesen átformáló keresztyén vallás középpontjában nem mítoszok, tanok vagy törvények, hanem történeti tények állnak. Legegyetemesebb hitvallásunk nem eszmékről és eszményekről, hanem eseményekről szól. Az Apostoli Hitforma összes igealakjai, a „hiszek” szó kivételével, eseményeket jelölnek. A jelen tanulmány azt vizsgálja, hogyan viszonyul a keresztyén hit ez eseményekhez. De hogy könyvünk feladatát még közelebbről meghatározzuk: különös figyelmünket ezen események közül azokra fogjuk irányítani, amelyek Jézus Krisztussal vannak közvetlen kapcsolatban. Így azt fogjuk vizsgálni, hogyan viszonyul a hit a történeti kijelentés középpontjához. Jézus Krisztus ugyanis hitünk szerint a „testté lett Ige”, a kijelentés teljessége.

A keresztyén hit számára a Jézus Krisztusban adott kijelentés igazi történet, amely e tér- és időbeli világ egy bizonyos pontján valósággal végbement. A názáreti Jézus valóságos hús-vér személy volt, „hazzánk hasonló”. Mindazonáltal Jézus története a hit számára több mint történet: kijelentés. De csak a hit számára! A hitetlen ember előtt puszta történet. A „test és vér” Jézusban csak embert lát. A vallomást: „Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia” csak az teheti meg, akinek az Atya ezt a titkot a hitben megjelenti. Ez a vallástétel az evangélium, a „jó hír”. Az evangéliumot szósszerinti értelemben kell vennünk, tehát valóságos hírnak, híradásnak kell tartanunk, mivel valóságos történetről szól. Amint azonban Jézus története a hit szempontjából több mint történet, éppenúgy az erről szóló tudósítás is több mint riporteri tudósítás, theoretikus ténymegállapítás. Az evangélium olyan hír, amely „hitből-hitbe” hangzik. Mivel pedig a hit Isten ajándéka, világos, hogy az evangélium hirdetése és hallása is Isten ajándéka, Isten munkája. A hitetlen ember is hallja a hívő bizonyáságtételét, de benne csak az ember hangját hallja és így az evangéliumot puszta híradásnak tekinti, amelynek vagy hitelt ad, vagy nem. Más szóval: leméri azt saját belátása, értelme, tapasztalatai mérlegén és csak akkor fogadja el, ha súlyosnak találtatik. Azt követeli az evangéliumtól, hogy az ész és a tapasztalat bírói széke előtt igaznak és hitelesnek bizonyítsa magát. Számára az igaz és az hiteles, amit ellenmondás nélkül bele tud illeszteni gondolkozásába. Ezt próbálja tenni a világ az evangéliummal. Vannak, akik elvetik az evangéliumot, mivel az emberi észnek és tapasztalatnak ellene áll; de vannak mások, akik úgy segítenek ezen, hogy addig faragják, formálják, módosítják az evangéliumot, míg végre beleilleszthetik az emberi gondolkozás összefüggésébe. Ez az evangélium elvilágiasítása. Kálvin János szerint anyánk méhétől fogva bennünk van a vakmerő hajlam, hogy Isten saját felfogóképességünk szerint gondoljuk el.² Ugyanez a vakmerő hajlam készítet arra is, hogy az evangéliumot emberi gondolkozásunk összefüggő egészébe belekényszerítsük.

Miután az emberi gondolkozásnak két östípusa van, az evangélium elvilágiasítása is kétféleképpen történik. A gondolkozás abban áll, hogy a valóságnak előttünk levő „keverékét” a” hasonlóság és különbség szerint fogalmakkal és ítéletekkel rendezni próbáljuk. Amióta az emberi nem él e földön, állandóan folyik a vita a

kérdés felett: hol találom meg a valóságot? az egyenlőkben vagy a különbözőkben; az általánosban vagy a különösben; az elvontságban vagy a konkrétumban; az időfelettiségen vagy az időbeliségben; az eszmében vagy a dologban? Az emberi elme a történeti folyamán e nagy kérdésre kétféleképpen felelt. Az első megoldás az, hogy a végső valóság az egyes, különös és konkrét dolog, amely itt és most előttem van és amellyel cselekvő vagy szenvedő viszonyban állok. Ekkor az, ami általános, halvány elvontságnak, vörteken fogalmi alakzatnak, vagy egyenesen pusztta névnek tűnik fel. Ez a *realizmus*³ alapgondolata. Ezzel szemben az idealizmus számára a végső valóság az általános, az eszme, az ész legföbb szabályai, amelyek mindenütt érvényesek és az idői lét felett lebegnek. A következetes idealizmus szempontjából a különös, konkrét, időbeli dolog nem más, mint az eszme szegényes visszatükrözödése a tér- és időbeli világban. Az igazi lét világa a történetfeletti világ. A múlandó csak példázat: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis”.

A gondolkozásnak e két őstípusa megegyezik abban, hogy a gondolat tárgya minden két esetben adva van. Ez magától értehetődik, mert rendezni csak azt tudom, ami előttem van. Tehát az evangéliumot az emberi gondolkozásba beleilleszteni akár a realizmus, akár az idealizmus szempontjából annyit jelent, mint azt adottsággá, a világ alkatrészévé tenni. A különbség az, hogy a világ jrealizmijára az evangéliumot „res”-szé, dologgá, az idealizmus pedig időtlen eszmévé, eszménnyé teszi.

A szó rosszabb értelmében vett vallásos realizmus számára a vallás tárgya minden valamilyen konkrét, különös, tér- és időbeli adottság: a fétis, a bálvány, a szent kő, a szent ereklye, a szent könyv, a szent „jel”.⁴ Jézus életének állandó kísértése — attól kezdve, hogy a Kísértő vele a köveket kenyérré akarja változtatni, egészen a kereszt alatti csúfolódásig: „Ha Isten Fia vagy, szállj le a keresztről!” — a jelkívánás volt. De hát nem volt Jézus egész földi élete egy hatalmas, bárki által felismerhető jel? Az az egy biztos, hogy nem volt olyan jel, amilyent a zsidók elvilágiasult Messiás-várása követelt. Ilyen értelemben Jézus élete akkor lett volna jel, ha engedett volna a kísértő hármás csábításának, ha uralkodói méltóságát külsőleg pompáztatta volna, ha hatalma pallosának megvillogtatásával mindazokat, akik csak őt látták, kényeztítette volna, hogy előtte leboruljanak és neki hódoljanak. De

Jézus ezt nem tette, és mivel így élete nem felelt meg a jel követelményeinek, keresztre feszítették. A jelet mindenki láthatja, — Krisztust csak hitben lehetett látni. Akinek a látás nem adatott meg, az csak egy történeti személyt, emberi cselekedeteket és történeti eseményeket látott, de akinek Isten megnyitotta szemét a látásra, az e történeti személyben meglátta Krisztust, cselekedeteiben a váltságunkát, történetében az üdveseményt] A názáreti prófétát mindenki láthatta, aki csak találkozott vele, a főpapok és Poncius Pilátus éppúgy, mint a tanítványok, de benne az üdvöt csak azok találták meg, akiknek az Isten szuverén tetszése megjelentette, hogy ő a Krisztus. Jézus élete valóságos, konkrét, látható és megfogható tér- és időbeli tény, de mint üdvesemény az emberi szem számára láthatatlan, az emberi elme számára megfoghatatlan. A világias realizmus ez ellen fellázad és a kijelentést a láttható, megfogható adottságok világában keresi: előlegezett hitalapot követel. Jézust kortársai megölték, mivel élete nem nyújtotta nekik ezt a hitalapot: nem adott nekik olyan jeleket, amilyeneket ők vártak. Jézus történeti élete és személyisége nem elégítette ki kortársai világias realizmusát.

De lássuk az utókort! A Krisztus utáni kornak már nem Jézus történeti személyével van dolga, sem az általa személyesen és előszóval hirdetett evangéliummal, hanem a róla szóló evangélium” mai, az apostoli prédkálással, a hívő bizonysgáttelkel, az egyházi ige hirdetéssel. Ez az evangélium a világban hangzik, de nem a világból való és a világ számára megfoghatatlan. A világ mégis arra törekzik, hogy ezt az evangéliumot, — ha ugyan azt mint botránnyt vagy bolondságot kezdettől fogva el nem utasítja, — az emberi gondolkozás rendszerébe kényszerítse. Mivel pedig a világias realizmus előtt az igazi valóság a különös, kontingens dolog, a kijelentést is, hogy az valóság legyen, kénytelen egy konstatálható, a tér- és időbeli világ egy bizonyos pontján feltalálható történeti tény-sorozattal közvetlenül azonosítani. Mivel azonban ez az esemény-sorozat a múltban ment végbe, egyszerre felmerül a kérdés: hogyan viszonyulhat a jelenben élő ember a múlnak ehhez a darabjához?

A keresztyénség története folyamán a világias realizmus erre a kérdésre két alapmegoldást nyújtott. Az egyik az *elsődleges történeti közvetítés*,⁵ a második a *másodlagos történeti közvetítés* megoldása. A kettő legtöbbször együttes kombinációban szokott meg-

jelenni. Az első azt jelenti, hogy a közvetítés tulajdonképpen maga a *történet*? mint a történeti kijelentés folytatása. Ha ugyanis a kijelentés közvetlenül azonos egy kontingens tény sorozattal, akkor az, mint általában minden, ami kontingens, egy végtelen okozati hálózatba szövődik bele. Mert az, hogy valami „kontingens”, nemcsak azt jelenti, hogy kiszámíthatatlanul és megismételhetetlenül „megesik”, hanem azt is, hogy az „kontaktus”-ról van, érintkezik az őt minden oldalról körülönökkel és okozatokkal. Arról, hogy a történeti kijelentésben mekkora teret; ad ez a felfogás a természetfeletti okozatiságnak, egyelőre ne beszéljünk. A fontos az, hogy ha a. történet egy darabja a kijelentés, akkor az, mint általában minden időben végbemenő esemény, egy óriási hatásmezőt bocsát ki magából, amely egészen a jelenig nyúlik. Maga ez a hatásmező a történeti közvetítés: a kijelentés megnyújtása és folytatása. Az üdvötadó kijelentés az előtt tárul fel, aki ennek a vízszintesen előrehaladó és szétterjedő hatássugárzásnak az útjába kerül. A jelenben élő ember tehát a primer közvetítés által visszanyúl az idők teljességeiben végbement történeti kijelentéshez.

Mindez természetesen még nem a római katholicizmus, mert ez utóbbiban az elsődleges történeti közvetítést nem szabad maradék-talanul belesorítanunk az okozatiság kategóriájába. Az „apostoli utódlás” például egészen más, mint valami pusztai hatásfolyamatos-ság. Mindazonáltal a lényeg itt is az, hogy a kijelentés, mint a történet egy darabja, megnyújtható, közvetíthető. Így a római katholicizmusban a történeti közvetítés bámulatosan kifejlesztett rendszere áll előttünk: maga az Egyház látható fejével, Péter apostol utódjával, közbenjáró szentjeivel és papjaival, megismételhető áldozataival és a „verbum scriptum”-mal egyenjogú „verbum traditum”-mal. Az egyház az az „egyenes utca, mely a kijelentésből nyilik s annak mintegy a folytatása”,⁷ mondja Barth. A hívő közvetlenül az egyházzal van kapcsolatban, nem pedig azzal a történeti eseménnyel, amely időszámításunk első három tizedében vég-bement. Az- egyház közvetítését csak üdvössége árán utasíthatja vissza, mert a maga erejéből nem hidalhatja át azt az óriási ürt, amely őt a történeti kijelentéstől az időben elválasztja. „Az egyházon kívül nincs üdvösség.”

A másik megoldás a másodlagos történeti közvetítés. Ez a *történelem*: a történetnek mint „tárgynak” theoretikus megragadása.

A múltra leginkább mint történelemre gondolunk. Még akkor is, ha egy múltbeli esemény hatásában, jelenbe nyúló folytatásában benne élünk, csak úgy tudunk róla igazán, ha a reá vonatkozó történelmet meghallgatjuk. Így a római katholikus egyház sem elég-szik meg az elsődleges történeti közvetítéssel: a „*verbum scriptum~ra is* szüksége van. Még nagyobb súlyt helyez a másodlagos történeti közvetítésre az a vallási realizmus (ismét a szó rosszabb értelmében), amely a protestáns theologian belül szokott érvényesülni és amely, — akár tudatosan, akár öntudatlanul, — a Szentírást elősorban vagy kizárolag, mint történelmet, vagyis másodlagos történeti közvetítést értékeli. A tisztán elméleti célkitűzéssel dolgozó „Jézus-élete-kutatás” is másodlagos történeti közvetítésnek veszi a Bibliát, de most *nem* erről van szó, hanem arról a természetfeletti historizmusról, amely a történet egy bizonyos szakaszát teszi kijelentéssé. Ebből a historizmusból természetserűleg következik a Bibliának az az értékelése, amely abban elősorban szekundér történeti közvetítést lát. Ha a kijelentést a történet predikátumává teszem, akkor az evangéliumot, a „jó hírt” az illető történetről szóló történelem állítmányává kell tennem. Más szóval: ha a mindenki által látható és theoretikusan konstatálható történet a kijelentés, akkor a róla szóló theoretikus híradás az evangélium. Ez a híradás kell, hogy teljesen tökéletes és megbízható legyen. Ha ugyanis egy *múltbeli* tény sorozat a kijelentés, akkor miután mi már annak szemtanúi nem lehetünk, szükséges, hogy olyan tudósítással rendelkezzünk, amely egyenértékű magával a feljegyzett eseményekkel. Olyan képpel, amelynek látása felér az eredeti látásával. Ha ez nem így volna, akkor a szemtanukkal szemben igazságtalanul hátrányban volnánk. De honnan tudom, hogy a Bibliában, közelebből az Újtestamentumban foglalt történelem egyenértékű a kijelentést-történettel? Hiszen az összehasonlítás nincs módomban! Nincs más hátra, mint hogy az újtestamentumi híradásoknak, mint theoretikus tudósításoknak a tekintélyét a magam számára valamilyen módon biztosítani próbálom. Ekkor feltételezhetem, hogy a végső garancia maga az Egyház, mint a kijelentés letéteményese. Vagy a Biblia, mint szószerint ihletett szent könyv. Vagy a történettudomány (— ez a leggyengébb megoldás —), amely tudományos érvekkel bizonyítja a Bibliának, mint másodlagos történeti közvetítésnek a tekintélyét. De a vallásos realizmusnak, — megint a szó rosszabb

értelmében, — ez sem elég. Miután a kijelentést múltbeli „dologgá”, res-szé tette, most ezt a múlt eseményt, a jelen számára garantáló *jelen* tekintélyt is eldologiasítja. Ez történt Izraelben a törvényenél, a középkori keresztyénségben az Egyházzal, a protestáns orthodoxiában a Bibliával.

Mindez természetesen következik abból a kiindulásból, hogy a vallásos, de igazában világias realizmus kívánságára a kijelentést egy kontingens tényesorozat, a „szent történet” állítmányává teszszük. „A történet lehet a kijelentés predikátuma, — mondja Barth, de a kijelentés sohasem lehet a történet predikátuma”.⁸ A természetfeletti historizmus éppen azt jelenti, hogy a történet egy bizonyos csodálatos szakaszára rámondom, hogy az a kijelentés. De ekkor az, mint minden, ami időbeli, visszahozhatatlanul múlttá lesz. Mert amint Ágoston mondja:;„Ami elmúlt, vissza nem hozható; ami jövendő, azt úgy várjuk, mint mulandót: amíg nem jön, nem a miénk és ha megjött, nem tarthatjuk meg”.⁹) De hogyan így a történet egy bizonyos szakaszával, ezzel a kontingens tényesorozattal közvetlenül és felismerhető módon azonossá tett kijelentés múlttá válik, akkor hogyan léphetek azzal kapcsolatba a jelenben? Ha az elsődleges történeti közvetítés megoldását választom és az elsődleges történeti közvetítés alatt a kijelentés folytatását és a jelenig éró megnyújtását értem, ellenkezésbe jutok azzal az apostoli tanítással, hogy a kijelentés „egyszersmindenkorra” történt, tehát meg nem nyújtható, meg nem hosszabbítható. „A kijelentésnek nincs történeti folyamatossága”, — mondja Brunner.¹⁰ De nem járható a másodlagos történeti közvetítés útja sem, ha az alatt bizonyos theoretikusan megállapítható történeti tények theoretikus megragadását értem. Az olyan múltbeli eseményekről szóló történelmet, amelyeknek szemtanúi nem lehetünk, csak *e/hinni*” lehet, de *abban* hinni nem lehet. Így a másodlagos történeti közvetítés csak a „történelmi hit”, a *fides historicia* alapjául szolgálhat.

Mindezek a nehézségek eloszlanak, ha hűségesek maradunk ahoz az elvhez, hogy a történet a kijelentés állítmánya és nem megfordítva. Igen: a kijelentés valóságos történet, valóságos világ-történeti tényező, amelynek jelen következményeiben benne élünk. Igen: az evangélium valóságos történelem, mert valóságos történeti tényekről szól. De sem a történet, sem a történelem nem elégséges a hit alapjául, mert a hit nem történeti hatások eredője és nem

történeti tények merő elhívése. Amiképpen a kijelentés több mint történet, éppenúgy az evangélium is több, mint történelem. Az evangélium valóságos híradás, de nem a „theoria”, hanem a hit híradása. Ez az igazi és egyetlen „paradosis”: a hit szava, mely a hitnek szól.

Míg a realizmus a kijelentést azonosítja a történettel, addig a világias idealizmus történetietlennek teszi. A valóság a történetfeletti igazság. Tehát a kijelentést nem a történetben kell keresnünk, hanem a történet felett. A történet csak példázata, jelképe, mulandó burkolata, vagy halvány visszfénye az örök igazságnak. A kijelentés az örök igazság történeti megjelenése. Nem a megjelenési forma a lényeges, hanem az időfeletti tartalom. Az Ige nem szó, mert a szó kontingenens esemény, hanem gondolat, eszme. Az Ige testtétele, az időtlen eszme testtétele. De nem is annyira testtétele, mint inkább testi, történeti megjelenése, mert az eszme sohasem lesz testté, történetté. Az evangélium sem igazi hír, hanem gondolat. Mindenesetre olyasvalami, ami elgondolható. De ha elgondolható, vagyis emberi ésszel teljesenelfogható, akkor tulajdonképpen nem ad nekem semmit, amit magam is meg ne tudnék szerezni. Csak azt a gondolatot tudjuk elgondolni, aminek a lehetősége megvan az emberi észben. Az emberi ész csak azt tudja elgondolni, amit kitudna gondolni. Ha az evangélium e/gondolható, akkor potentialiter kigondolható. Ha Jézus Krisztus nem jött volna, akkor valaki más gondolta volna ki és valósította volna meg azokat az időtlenül érvényes eszméket és eszményeket, amelyeket evangéliumnak nevezünk. Mindez nem más, mint a kegyelem visszautasítása. Ha 'az evangélium ésszel megfogható igazság, akkor az Ember saját erejéből üdvözülhet, mert hiszen mindenkit, ami ézszerű, mint megvalósult, vagy megvalósulásra váró lehetőséget önmagában birtokolja. Közbenjáróra sincs szüksége, mert az igazság semper et ubique fellelhető. Az, hogy Jézust a jelenben élő embertől majdnem két évezred választja el, nem probléma, mert az általa képviselt eszme időtlen. Ezzel az eszmével kell találkoznom, nem pedig egy konkrét, történeti személlyel. És ez itt az idealisztikus megoldás elégtelensége: egy időtlen eszmével találkozni annyit jelent, mint önmagammal találkozni, saját lényem mélyébe tekinteni és ott megtalálni az Istent, így a kijelentés tulajdonképpen az Ember monológja a saját szellemi lénye legmélyebb alapjával. Az idealizmus nem ismeri a

párbeszédet: a kívülről jövő szót, csak a belülről jövő szózatot, a a sokratesi „daimon” szavát. Itt nincs parancs és nincs engedelmes-ség. Parancs csak ott van, ahol a parancsadó egy rajtam kívülálló, tőlem független, valóságos személy. Itt önmagamnak engedelmeske-dem. Én vagyok a törvényhozó. Az Ember az Ember törvényadója. Ez az idealisztikus autonómia. A hit egészen más. A hit engedelmes-kedés a kívülről jövő parancsnak, a kontingens szónak. Az Ige a hit s?ámára nem gondolat, nem eszme, vagy eszmény, hanem valóságos szó, az örökkévaló Istennek az örökkévalóságból felém hangzó szava. Élő szó, személyes szó, viva vox evangelii.

A világ csak az ember szavát hallja az evangélium hirdetésében, a hit Isten szavát. Ugyanazt az Igét, Aki egykor testté lett. Ez az Isten valósága, amely nem „eszme” és nem „dolog”, és éppen ezért felülhaladja emberi értelmünket. Az eszme is, a dolog is élettelen és személytelen „tárgy”. Az Ige személyes, élő, kontingens szó. Ennek hallásából születik a hit. Mert „a hit hallásból van.”

II.

ZSIDÓKNAK BOTRÁNKOZÁS — GÖRÖGÖKNEK BOLONDSÁG.

Pál apostol azzal az elhatározással ment a korinthusiak közé, hogy semmi egyébről nem fog tudni közöttük, „mint Jézus Krisztusról, még pedig mint megfeszítettről.”¹ Addigi igeihirdetői gyakorlata nagyon jól megtanította őt arra, hogy ez az üzenet „a zsidóknak botránkozás, a görögöknek pedig bolondság”,² mert egyfelől nem „jel”, másfelől pedig nem „bölcseség”, holott a zsidók jelét kívának, a görögök pedig bölcsességet keresnek.³ Az Isten Igéjével szemben manapság is csak ez a két elutasító állásfoglalás lehetséges: vagy megbotránkozunk, vagy bolondságnak mondjuk az evangéliumot. A korinthusi zsidók és görögök minden idők számára jelképei lesznek az Igével szembehelyezkedő világias lelkület e két alapformájának. Ha meg akarjuk érteni, hogy a megfeszített Jézus Krisztus evangéliuma miért botrány egyesek és miért bolondság mások számára a jelenben, akkor először vissza kell mennünk a keresztyén missziói igeihirdetés öskorába, amikor az evangélium először állította fel igényét a világgal szemben, és meg kell vizsgálnunk a világias gondolkozásnak azt a két őstípusát, amely először utasította el és vetette meg a Jézus Krisztus evangéliumát. Vizsgálódásunk akkor ígérkezik a legyümölcsözőbbnek, ha figyelmünket a zsidó, illetve a görög gondolkozásnak az Ige történetiségehez való viszonyára összpontosítjuk.

Pál apostol ugyanis nem eszméket és elméleteket hirdetett, hanem történeti tényeket. Ha időtlen eszméket hirdetett volna, ez talán kielégítette volna a görögöket, de annál elfogadhatatlanabb lett

volna a zsidók számára, mert a zsidóknak nem elméletek kellettek, hanem tények. A zsidók ugyanis realisták voltak. Ma is azok. A valóságot az egyes, a különös, a konkrét „dolgokban” látották, nem pedig a képzetekben, eszmékben, ösképekben, fogalmakban. Istenük nem a gondolat, hanem a tett Istene volt. Nem a lélek mélyén szenbergő isteni immanencia, hanem a transzcedens Isten, aki kihozta Izráelt Egyiptom földjéről, a szolgálat házából és attól fogva is a maga valóságát a választott nép történetében csodálatos cselekedetekkel bizonyította. A zsidó nép Istene nem valami történetfeletti elvontság volt, hanem a *történet Ura*.

Ezért Isten igéje a hívő zsidó számára nem eszme vagy eszmény volt, hanem valóságos kontingenens szó, valóságos történeti tény, valóságos tett. Talán nincs a Bibliának egyetlen szava sem, amely anynyira kifejezné a zsidó nép vallásos realizmusát, mint a „*dabhar*” gyök. Ennek főnévi formája nemcsak igét jelent, hanem adottságot is, „*dolgot*”, latinul „*res*”-t, — innen a realizmus —, azonkívül parancsot, törvényt, cselekedetet. A zsoltáríró így énekel az Igéről: „Az Úr szavára lettek az egek, és szájának lehelletére minden seregek ... Mert ő szolt és meglett, ő parancsolt és előállott.”⁴ A Zsidóhoz írt levél szerzője mondja: „Hit által értjük meg, hogy a világ Isten beszéde által teremtetett.”⁵ Az Isten igéje így hát tett, a tett pedig időben megy végbe, tehát az Isten Igéje *történeti Ige*. Isten igéjét mint tettet nem lehet elválasztani Isten igéjétől mint parancstól. Erre nézve jellemző, hogy a Tízparancsolat történeti bevezetéssel kezdődik: „Én, az Úr, vagyok a te Istened, a ki kihoztalak téged. Egyiptomnak földéről, a szolgálat házából...”⁶ Az isteni tett és az isteni törvény elválaszthatatlanságát mutatja az is, hogy a törvényadás ideje egybeesik az Egyiptomból való szabadítás idejével. A törvény tekintélyét a törvényadó és törvényszankcionáló Isten adta. Vagyis a hívő nem azért tisztelte a törvényt és engedelmeske-dett annak, mivel az megfelelt az „Igaz”, a „Jó” eszményének, hanem azért, mivel annak szerzője és végrehajtója maga az Isten. Éppen ezért óriási tévedés volna autonóm erkölcsiséget keresni a zsidó nép életében. Annak a pusztá gondolata, hogy az Ember az Ember törvényhozója, a hívő zsidó előtt istenkáromlás számba ment volna. A vallásos realizmus a zsidó nép életében azt jelentette, hogy Izrael a végső törvényadó és törvényszankcionáló valóságot nem egy általános eszmében, a „Jó”, az „Igaz” eszméjében kereste, hanem kon-

krét, kontingens tényekben: Istennek a történetben megnyilatkozó tetteiben. A törvény Istennek a történetben elhangzó parancsszava, amely valóságos esemény, valóságos történet.

Az Isten igéje történet, de a történetre nem mondhatom rá, hogy az Isten igéje, mert ekkor az Ige dologszerű, tér-időbeli adottsággá válik: e világ alkatrészévé. A zsidó nép mégis ezt tette és ez lett tragédiájává. Izrael egészséges vallásos realizmusa elfajzott, világias realizmussá változott. Izrael vallásos élete legerősebb pontján vált sebezhetővé, éppen vallásos realizmusa lett legnagyobb kísértésévé, így az erényből bűn lett.

A választott nép eleitől fogva küzdött ezzel a kísértéssel. Ezért a törvény nemcsak azt tiltotta meg, hogy valaki Isten valóságát a bálvány, vagy a faragott kép realizmusa formájában tegye adottsággá, de még azt is tiltotta, hogy Isten nevét valaki hiába felvegye. Nem szükséges okvetlenül elfogadnunk azt a vallástörténeti magyarázatot, hogy a primitív vallásos képzetek szerint a név egyáltalán nem valami fuvallat, merő „*flatus vocis*”, de viselője lényének valóságos darabja, tehát „*dolog*”, adottság, és így valaki nevének pusztakiejtésével diszponálhatok az illető felett, — elég ha látjuk a harmadik parancsolat alapintencióját: Isten valóságának védelmét az eldologiasítás ellen.

A vallási realizmus durva formája a bálványimádás. Izraelt nemcsak azért kísértette ez a bűn, mivel bálványimádó népek közzött élt, hanem azért is, mivel realisztikus gondolkozásánál fogva úgyis erős hajlama volt arra, hogy az isteni valóságot konkrét, megfogható „*dologga*” tegye. Ezért hangzik szinte szünetlenül a prófétai prédikálás a bálványimádás ellen.

Ha sikerült is a prófétáknak a népet ismételten visszaterelni vagy visszatartani a bálványimádástól, Izrael újból áldozatául esett az elfajzott vallási realizmus egy másik, kifinomultabb, talán magasabbrendű, de annál veszedelmesebb kísértésének, annak, hogy magát a törvényt, Istennek élő parancsszavát tegye „*dologgá*”, e világ alkatrészévé. Az igazi törvény, a *viva vox legis* mindenkor jelenvaló, élő, személyes megszólítás. Ezzel szemben Izrael a törvény Igéjét múlttá, *múltbeli adottsággá* változtatta, amely mint emberi hagyomány száll a jelenre. De emberileg hagyományozni csak azt lehet, ami emberileg megfogható. Így nemcsak maga a történetben elhangzott Ige lett tér-időbeli adottsággá, hanem annak jelen hago-

mánya, a Tóra is. Az adottsággá tett, emberileg hagyományozható Ige már nem Isten igéje, hanem az ember szava. Így változott az isteni törvény emberi törvénnyé; az élő, személyes Ige holt múlttá; a holt múlt holt jelenné; a holt jelen holt betűvé.

A zsidó legalizmus gyökerében tehát nem más, mint elkorcsolt vallásos realizmus: a törvény elvilágiasítása. A legalizmus meghajlás egy „dologgá”, „res”-szé, a világ alkatrészévé, tehát emberivé tett törvény előtt. Ez az elfajult vallásos realizmus *heteronomiája*. A heteronóm vallásosság a hittel ellentétben az emberi teljesítmény vallásossága. A hit: engedelmeség az Isten élő, személyes parancsszavának. Kegyelemből van, mert az Isten Igéjét csak az hallja, akit Isten megszólít. A legalisztikus vallásosság: meghajlás egy mindenki által konstatálható és feltalálható, e világból való, tehát emberi tekintély előtt, tehát az én saját teljesítményem. *Emberi törvény, emberi teljesítmény*: a kegyelem visszautasítása. Az üdvöség útja a saját erőfeszítésem útja.

Mindez természetesen önállatás nélkül nem lehetséges. Először is abban a tévhítben kell élnem, hogy a törvény betűje, amelynek engedelmeskedem, maga Isten igéje. Másodszor abba az öncsalásba kell magamat ringatnom, hogy képes vagyok a törvény megtartására. De ezt csak úgy tehetem, ha a törvényt külsőségekké teszem. Így tettek a zsidók is. Tizedet fizettek a mentából, a kaporból és a köményből, de elhagyták „amik nehezebbek a törvényben”.⁷ Az Isten parancsolatát félreérgették, hogy a maguk rendelését tartásá meg.⁸ Ez a legalizmus végső állomása: az Isten törvénye emberi rendeléssé lesz.

Ez a fejlődés nem egy csapásra ment végbe. Bármennyire ragasz-kodott is a nép az élettelen bálványokhoz, vagy a törvény betűjéhez, Isten élő szava soha el nem hallgatott. Igaz, voltak idők, amikor „igen ritkán volt az Úrnak kijelentése”,⁹ a prófétai ige hirdetés mégsem szűnt meg soha teljesen. A nép azonban nem hallgatott az Isten élő szavára, elég volt neki a betű, a holt múlt holt hagyománya. Bűnös gőgjében úgy képzelté, hogy ő, a választott nép az Ige birtokosa, és nem vette észre, hogy ami birtokává, lett, ami felett szabadon diszponálhatott, az nem a jelen pillanat élő, személyes Igéje volt, hanem holt betű. A holt betű birtokában annyira elbizakodtak Izrael fiai, hogy megsüketült a fülük az élő Ige hallására. Megdöbbentő végzet ez: éppen a választott nép, az Ige népe nem hallotta

az Igét. A múlt megölte a jelent. A hagyomány tisztelői megölték az Isten elő szavának hírnökeit, a prófétákat. Jézus kortársai büszkén mutattak az atyáik által megölt próféták díszes sírjaira és sír-emlékeire és így dicsekedtek: „Ha mi atyáink korában éltünk volna, nem lettünk volna az ő büntársaik a próféták vérében”.¹⁰ Amikor azonban az idők teljességében az élő Ige közöttük lakozék, nem ismerték fel „meglátogattatásuknak idejét”, nem ismerték fel a Messiást abban, Aki azért jött, hogy a törvényt betöltsé, nem ismerték fel Isten jelenlétét és megfeszítették a Királyt, a Szabadítót. Így lett a kiváltság iszonyú végzetté.

Miért nem ismerték fel és ismerték el a testté lett Igét? Azért nem, mivel az nem volt valami dologszerű tekintély-adottság, tehát nem felelt meg a bűnös vallásos realizmus követelményeinek. A zsidók *reális* Messiást vártak, akinek személye, hatalma, teljesítménye látható és megfogható. A teljesítményvallás hívei a Messiástól is *teljesítményeket* vártak: jeleket. A jel volt mindeneknél próbája, akik messiási címet igényeltek. Azt kívánták a Messiástól, hogy vizsgázzék le előttük, akkor majd hisznek benne. Vakon nem akartak hinni, *előlegezett hitalapot* követeltek: jelet.

A jel a zsidók vallásos életében, éppen gondolkozásuk realisztikus hajlamánál fogva igen nagy szerepet játszott. A jel a vallásos hatalomnak hívő és hitetlen számára egyformán konstatálható, lenyűgöző módon való tér-időbeli demonstrálása. Jel lett volna például az, amit Theudás, az egyik ál-Messiás ígért követőinek, hogy szárazlábbal átvezeti őket a Jordánon.¹¹ Gedeon csak akkor volt hajlandó elvállalni az isteni megbízást, ha előbb az Isten jelet ad neki. Az Isten meg is adta neki a kért jelet: a szérűre tett gyapjú harmatos lett, holott az egész föld körülötte száraz volt. De Gedeonnak ez sem volt elég. Újabb jelet követelt. Újabb „*kísérletet*” akart tenni. A revideált Károlyi-fordítás szerint ő maga használta ezt a kifejezést: „Hadd tegyek *kísérletet* még egyszer a gyapjúval.”¹² Isten megadja a második jelet is: a harmatos földön száraz marad a gyapjú. De vájjon ez az igazi hit? Ez volna az, amit a Zsidókhöz írt levél szerzője Gedeon hitének nevez?¹³ És vájjon hitt Ő a Fáraó a szó keresztyén értelmében, amikor Mózes és Áron jeleikkel legyőzték az egyiptomi varázslókat?

A „jel” nem tartozik a könnyű problémák közé. Már csak azért sem, mivel a Bibliában a csodától sokszor egyáltalán nem lehet meg-

különböztetni. Azt sem állíthatjuk, hogy akár az Ó-, akár az Új-testamentum kárhoztná a jelet. Az uralkodó felfogás azonban, — és ezt szögezzük le —, az, hogy az igazi hitalap nem a jel, mert látható, előlegezett kezesség mellett hinni annyit jelent, mint látni, szemlélni, tudni. Holott „a hit... a reménylett dolgoknak a valósága és a nem látott dolgokról való meggyőződés.”¹⁴

És mégis Jézus egész pályafutását végigkíséri a jelkívánás motívuma. A nép akkor volna hajlandó neki hinni, ha jelekkel legitimálná magát mint Messiást. Ez volt Jézus legnagyobb kísértése. A Kísértő már a pusztai magányban arra csábítja, hogy egy hatalmas jelet adjon: „Ha Isten Fia vagy, vesd alá magadat (a templom tetejéről); mert meg van írva: Az ő angyalainak parancsol felőled, hogy meg ne üsd lábadat a köbe.”¹⁵ Amikor Jézus egy alkalommal kijelenti: „Mert a te beszédidből ismertetel igaznak, és a te beszédidből ismertetel hamisnak”, az írástudók és a farizeusok nem elégesznek meg ezzel a felelettel, de így követelőznek: „Mester, jelt akarunk látni te töled.”¹⁶ Amikor kiveri a templomból az áldozati állatok kufárait és a pénzváltókat, az emberek igazolást kérnek tőle: „Micsoda jelt mutatsz nékünk, hogy ezeket cselekszed?”¹⁷ Egy más alkalommal a sokaság ismétjelet kér: „Micsoda jelt mutatsz hát te, hogy *lássuk* és *higyjünk* néked?”¹⁸ Más szóval: csak akkor vagyunk hajlandók *neked* hinni, ha arra látható alapot nyújtasz. Majd ismét kérdezik tőle: „Mit mívelsz?”¹⁹ A látható teljesítményre kíván-csiak. Jézus jól tudja a jelkívánás motívumát: „Ha jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek.”²⁰ De még az utolsó pillanatokban, a kereszt alól is felhangzik a kísértő régi csábítása, a vének és írástudók csúfolódó szájából: „Ha Izrael királya, szálljon le most a keresztről, és majd hiszünk neki.”²¹

Jézus mindenhalális ellentállt a Kísértőnek. Gyógyításait legtöbbször titokban akarta tartani, nehogy a nép azokban éppenúgy jeleket lásson, mint például az ötezer férfiú megvendégelésében. Íme egy nagyon jellemző feljegyzés Márk evangéliumából: „És kijövénnek a farizeusok, és kezdték őt faggatni, mennyei jelt kívánván tőié, hogy *kísértsék* őt. ő pedig lelkében foħászkodván monda: Miért kíván jelet ez a nemzetseg? Bizony mondóm néktek: Nem adatik jel ennek a nemzetsegnek.”²² Csak egy jelet volt hajlandó nyújtani, Jónás jelét: „E gonosz és parázna nemzetseg jelt kíván; és nem adatik jel néki, hanemha Jónás prófétának jele.”²³ Végül a kételkedő,

realista Tamás is jelet kívánt: „Ha nem látom az ő kezein a szegek helyeit, és be nem bocsájtom ujjaimat a szegek helyébe, és az én kezemet be nem bocsátom az ő oldalába, semmiképpen el nem hiszem!” Jézus nem utasította el a kérést, de miután teljesítette azt, így szólt: „Mivelhogy láttál engem, Tamás, hittél, *boldogok, akik nem látnak és hisznek.*”²⁴ Hinni nem annyit jelent, mit e/hinni, amit látok, vagy e/hinni, amit valaki mond, hanem hinni valakiben; a Krisztusban.

Kétségtelen, hogy Jézus nem adott kortársainak olyan messiási jelet, amilyent azok vártak tőle. A hozzáfűzött realisztikus messiási váradalmakat nem váltotta be. A nép világias realizmusát nem elégítette ki. Magát jellel nem legitimálta. Látható, előlegezett hitalapot nem nyújtott. Ezért feszítették őt keresztre. Poncius Pilátus nagyon jól tudta, melyik ponton sebezheti meg legfájdalmasabban a zsidók vallásos és nemzeti öntudatát, amikor ezt a felírást tétette Jézus keresztrére: a názáreti Jézus, a zsidók királya. Jézust azért ölték meg a zsidók, mivel király-voltát nem bizonyította előttük. Jézus tehát a későbbi messiási igénylők, a Theudások, a galileai Júdások sorsára jutott; az álmessiások halálával halt meg. A különbség Jézus és az álmessiások között a világ szemében csak annyi volt, hogy — míg az álmessiások rendesen a rómaiak bosszújának áldozatai lettek —, addig Jézus keresztfeszítésében a rómaiak csak eszközök voltak Jézus saját népe kezében. A világ nem vette észre azt, hogy míg az álmessiások jelekkel próbáltak híveket szerezni maguknak, addig Jézus már a pusztában leszámolt azzal a legnagyobb kísértéssel, hogy a Messiás országát világi hatalommá próbálja tenni és a maga tekintélyét jelekkel alapozza meg. Az álmessiások nem tudtak, Jézus nem akart jelet adni. A zsidók ezt a különbséget nem látták. Csak azt látták, hogy ez az istenkáromló forradalmár csúfosan meghal a kereszten és teljes kudarcot vall. Jézust a saját népe ölte meg: az Ige népe Azt, Akiben az Ige testté lett.

És Pál Korinthusban ezt a Jézust hirdette. Még pedig mint megfeszítettet. Csodálkozhatunk-e, hogy a zsidók, akik „jelt kívántak”, megbotránkoztak? Hangsúlyozzuk ezt a szót: „*megbotránkoztak!*” A zsidók megbotránkozása ugyanis egészen más lelkei magatartás volt, mint a görögök gúnyolódása, akik csak mosolyogtak és könynen napirendre térték a „csácsogó” ember és a kereszt „bolond-sága” felett. Megbotránkoztatni csak komoly embereket lehet. Az

Areopagus fecsegő filozófusait, akik a szemlélődő semlegesség kényelmes fellegvárából néztek a világot, nem lehetett volna megbotránkoztatni. Ök minden megértettek és minden megbocsátottak. Ök legfeljebb lesajnálták Pált. Festus, a római, szinte jóakaratú gúnnyal mondta neki az evangélium hallásakor: „Bolond vagy te, Pál!”²⁵ Poncius Pilátus sem értette, mi bűn van abban, amivel Jézust vádolják. A római hatóságok sohasem tudták felfogni, miért keresik Pált halálra saját fajtestvérei. Nem tudták komolyan venni az evangéliumot. A görög-római világ elutasító magatartása az evangéliummal szemben rendszerint ebben a szóban fejeződik ki: „bolondság!”

Egészen más a „botránkozás.” Megbotránkozni csak azon lehet igazán, ami felett egykönnyen nem lehet napirendre térti. A „botránkozás” (skandalon) szó eredeti jelentése a görög nyelvben „csapda”, „tőr”, amelybe beleesik az áldozat és rabbá lesz, vagy életét veszti. Ez volt a kereszt evangéliuma a zsidók számára: halálosan kemoly dolog, ami felett nem lehetett napirendre térti, és rajta elesen annyi volt, mint elpusztulni. Amint Simeon jövendölése mondta: „Imé ez vettetett sokaknak elestére és feltámadására az Izraelben; és jegyül, a kinek sokan ellen mondanak.”²⁶ A megfeszített Jézus Krisztus evangéliuma a botránkozás kövévé lett: „Valaki erre a kőre esik, szétzúzatik; a kire pedig ez esik reá, szétmorzsolja azt.”²⁷

A kereszt evangéliumát a zsidók nem intézhették el egy kézlegyintéssel, mint a görögök. A buzgó izraelita számára Pál evangéliuma élet-halál kérdés volt. Egy latorként megfeszített, „átkozottul” meghalt embert Messiásként elismerni annyit jelentett, mint az eddigi vallásos fogalmakat, értékeket és reménységeket gyökeres revízió alá venni, sót talán egyenesen „szemétnek ítélni.” Ha ez a megfeszített Jézus a Krisztus, a Megváltó, akkor a törvény cselekedeteiből nem lehet üdvözülni. A kereszt a jelnek, a látható *teljesítménynek ellentéte* és éppen ezért a *teljesítmény-vallás halála*. Az üdvösség egyetlen útja: hinni, hogy ez az ember, aki a világ mértéke szerint teljes kudarcot vallott, — *feltámadott, él.* Ő a Krisztus, az élő Isten Fia. Ez a hit felülmúlja az emberi tapasztalatot és az emberi értelmet, ezért nem is lehet ember műve, hanem csak az isteni kegyelem. A teljesítmény-vallás útját elzárta a botránkozás hatalmas sziklája, a kereszt evangéliuma. Aki mégis ezen az úton akar továbbmenni és nekiront e sziklának, hogy elmozdítsa, az összezúzza magát rajta. De voltak, akik meglátták, hogy az üdvösségnak ez az

útja immár járhatatlan és ezért megfordultak, hogy az üdvösségek egyetlen járható útjára lépjenek, amelyet a Krisztusban adott kegyelem mutat meg a kereső léleknek.

Pál ez utóbbiak közé tartozott. A buzgó ifjú farizeus, Saulus számára rettenetes botránkozás volt a megfeszített „Messiás” evangéliuma. Haragtól lihegne üldözte a Názáreti követőit, mindaddig, míg a damaszkuszzi úton nem került szembe magával az élő Jézus Krisztussal. Meghallotta az élő Igét. Ettől a pillanattól kezdve látta, hogy a törvény cselekedeteinek, a teljesítmény-vallásnak útja tévűt, mert az a betű szolgálata. Nem szolgálhatja a holt betűt az, aki az élő Isten szavát hallotta a Krisztusban! Ami azelőtt nyereség volt a számára, azt most kárnak ítélte a Jézus Krisztus ismeretének gazdagsága miatt, akiért minden kárbaveszni hagyott és szemétnek ítélt, hogy a Krisztust megnyerje.²⁸ Látta, hogy „a törvény által senki sem igazul meg Isten előtt”, hanem „Krisztus váltott meg mindenkit a törvény átkától, átokká lévén érettünk; mert meg van írva: Átkozott minden, aki a fán függ.”²⁹

Amint a kereszt egyenes ellentéte volt annak, amit a zsidók jelnek neveztek, éppen úgy Pál is visszautasította azt, hogy igeHIRDETESE tekintélyének megalapozásául jeleket nyújtson. Nem mintha nem lett volna erre ereje a Krisztusban. Hiszen ő maga mondja: „Van azért mivel dicsekedjem a Jézus Krisztusban, az Istenre tartozó dolgokban. Mert nem merek szólni semmiről, a mit nem Krisztus cselekedett volna általam a pogányoknak engedelmességre, szóval és tettel. *Jelek* és csodák ereje által, az Isten lelkének ereje által; úgy-annyira, hogy én Jeruzsálemtől és környékétől fogva Illyriáig betöltöttem a Krisztus evangéliomát.”³⁰ Sőt a korinthusi gyülekezet sem volt jelek nélkül. Ilyen jel volt a nyelvekenbeszélés, amely mint rendkívüli hatás rendkívüli okra mutatott vissza. Pál maga mondja: „A nyelvek... jelül vannak.”³¹ De vájjon hívővé lesz az, aki ezt a jelet megtapasztalja? Pál az igeHIRDETŐ prófétálást sokkal többre becsüli a nyelvezekenszólás jelénél. Magáról mondja: „Hálát adok az én Istenemnek, hogy mindenjáratoknál jobban tudok nyelvezekben szólani; De a gyülekezetben inkább akarok öt szót szólani értelemmel, ... hogy nem mint tízezer szót nyelvezek.”³² Ha a hitetlen bemegy a nyelvezekben szóló gyülekezetbe, azt hiszi, hogy őröngök között van, ha ellenben a prófétáló gyülekezetet hallja, akkor „az mindenektől megfeddetik, mindenektől megítéltetik, és ilyen módon az ő szívénék

titkai nyilvánvalóvá lesznek; és így arcra borulva imádjá az Istenet, hirdetvén, hogy bizonnyal az Isten lakik ti bennetek.”³³

Pál jól tudta, hogy ha a megfeszített Jézus Krisztus evangéliuma helyett azt nyújtaná, amit a zsidók várnak, vagyis jeleket, akkor az emberek nem a Krisztusra hinnének, hanem *neki*, Pálnak; az 6 tekintélyét ismernék el és azt hinnék *el*, amit 6, Pál mond. A jel tekintély hitet nemz. Ha Pál letagadhatatlan és ellenállhatatlan jelekkel bizonyította volna, hogy a megfeszített Jézus a Krisztus, akkor hallgatóinak nem is lett volna szüksége a Szent Lélek megvilágosító kegyelmére. Pál azonban tudta, hogy „senki sem mondhatja Úrnak Jézust, hanem csak a Szent Lélek által.”³⁴ A hit nem lehet emberi teljesítmény, mert „Isten az, aki munkálja bennünk minden az akarást, minden a munkálást jó kedvából.”³⁵

De lehetséges egyáltalán a hit előzetes hitalap nélkül? Látás vagy ehívés nélkül?³⁶ Hiszen bizonyára sokan voltak Pál hallgatói között, akik soha nem találkoztak Jézussal és akik soha személyesen meg nem győződhettek arról, hogy valóban megtörtént-e az, amit Pál állít! Nem természetes-e, ha feltételezzük, hogy ezek az emberek először hittek Pálnak, azután hittek a Krisztusra? Mert hát vájjon lehet más úton meggyőződni egy személyesen nem tapasztalt múlt tényről, mint valamilyen közvetítő tekintély elfogadása által? Legfeljebb azt választhatom meg, hogy melyik tekintélynak higyjék, de mindenki rám vagyok utalva a theorikus történeti közvetítésre: a meggyőződés egyetlen módja az elhívás. Nem volt ez így a korinthusiak esetében is? Igaz, hogy a mai történelmi szkepszis akkor még nem volt meg és az üdvények időbeli közelsége szinte kizárta a minden tagadó történelmi kételkedést. Hiszen még éltek a szemtanuk! De vájjon a szemtanuk elbeszélését elhinni nem anynyit jelent-e, mint közvetítő tekintélynak hinni? Nem úgy volt, hogy azok, akik Pál ige hirdetésére hittek a Krisztusban, először PÁT tekintélye nyomán ehittek bizonyos történeti tényeket, amelyekről Pál híradása szólt? Bizonyára nem!

Azért nem, mert először is Pál prédikálása nem pusztán theoretikus híradás volt, hanem az Ige hirdetése; másodszor: az Ige nem múltbeli adottság, hanem örökkéváló isteni realitás; ebből következik, hogy a hit nem a híradás elhívése, hanem az örök Ige hallása. Ha a hit alapja maga az örök Ige, akkor előlegezett hitalaprak, előzetes látásra vagy elhívésre nincs szükség.

Pál nem a theorikus múlt Jézusát hirdette, hanem azt a Jézus Krisztust, Aki „tegnap és ma és örökké ugyanaz.”³⁷ Ez a Krisztus a testté lett Ige. Az Ige testtélétéle valóságos, ebben a tér-idő világban végbement történeti tény. Voltak, akik a „*testben levő*” Igét csak „*test szerint*” ismerték, nem „*lélek szerint*.” A „*test szerint*” ismert Krisztus egy múltbeli személy, a theória „tárgya.” A „*lélek szerint*” ismert Krisztus örökkévaló. Ezért Pál nem a test szerint ismert Krisztust prédikálta. Kijelentette, hogy „ha ismertük is Krisztust test szerint, de már többé nem ismerjük.”³⁸ Ha a theoretikus visszaemlékezés egyik alakját állította volna hallgatói elé, akkor igeHIRDETÉSE emberi híradás lett volna. Pál prédikációja nem *puszta tudósítás* volt a múlt egy alakjáról, hanem bizonysságtevés a „*lélek szerint*” ismert, örök Krisztusról. Ez az Ige lett valóságban testté az idők teljességében és ugyanez az Ige hangzott Pál felé a damaszkuszi úton. Ezt jelenti az Ige igazi történetisége. Más szóval: az Ige a hit számára mindenkor valóságos *történés*. Az Ige nem ismer időbeli távolságot, örökkévaló, tehát bármelyik pillanatban jelenné válik. Kétségtelen, hogy a tér- és időbeli távolság elszakaszthat minket a „*test szerinti*” Krisztusról, ettől a theoretikus múltbeli személytől, de nem választhat el minket a testté lett Igétől, a „*lélek szerint*” ismert Krisztustól, aki nem a múlté, hanem velünk van „minden napon a világ végezetéig.”³⁹ Amint Pál mondja: „Sem jelenválok, sem következendők, sem magasság, sem mélység, sem semmi más teremtmény nem szakaszthat el minket az Istennek szerelmétől, mely vagyon a mi Urunk Jézus Krisztusban.”⁴⁰

De hogyan találkozhatunk az örök Krisztussal? Csak úgy, hogy Ő megszólít minket. Krisztus szava rendesen az emberi szó: a prédikáció, a bizonysságtevés formájában érkezik hozzánk. Pál megtérése esetében nem szerepelt az emberi szó, de ez kivételes esetnek mondható. Maga Pál is kivételesnek tartotta, mert hiszen apostoli tisztségét éppen arra alapozta, hogy megbízatását egyenesen Jézus Krisztustól vette, még pedig emberi szó, emberi bizonysságítéssel nélkül. Akik azután Pál igeHIRDETÉSÉRE hittek, azok már az ő prédikálásában, tehát az emberi beszédben hallották az Isten Igéjét. Mert a hit az evangélium hirdetésében *nemcsak* az emberi szót, az emberi híradást hallja, hanem a Szent Lélek bizonysságítéletét is, amely a „jó hírt” megpecsételi az isteni hitelesség bályegével, s ezáltal az emberi híradást és bizonysságítélt Isten elő, jelen, személyes igéje-

ként a szívünkbe írja. Az evangélium, e valóságos híradás *tárgya alannyá* lesz számomra. Az evangélium hír, amely a Jézus Krisztusról szól, és hír, amelyet maga Jézus Krisztus, az öröök Ige mond nekem önmagáról. A hit számára tehát az evangélium Krisztus híradása önmagáról. De csak a hit számára! Mert a hit nem más, mint ennek az élő, jelenvaló, személyes Igének a hallása az emberi bizonyságtevésben, az emberi igehirdetésben.

Krisztusnak, hogy a jelen emberét elérje, nem történetírókra, theoretikus közbenjárókra van szüksége, hanem bizony ságtevőkre, akiknek szaván keresztül Ő maga szólhat. Mert a hit nem a közbenjáró tekintély szavának elhívése, hanem az Ige hallása. Az evangélium hallása nélkül nincs hit. Amint Pál mondja: „Mimódon hisznék pedig abban, a ki felől nem hallottak? Mimódon hallanának pedig prédikáció nélkül? Mimódon prédikálnak pedig, ha el nem küldetnek? A miképen meg van írva: Mily szépek a békesség hirdetőknek lábai, a kik jókat hirdetnek! De nem mindenek engedelmeskedtek az evangyéliomnak. Mert Ézsaiás azt mondja: Uram! Kicsoda hitt a mi beszédünknek? Azért a *hit hallásból van*, a hallás pedig Isten Igéje által.”⁴¹

A prédikáció tehát nem theoretikus közbenjárás. Sőt a Szent Lélek bizonyságétele éppen azt jelenti, hogy az Isten közvetlenül szól hozzáink, élő, személyes szavával. Ha Isten Igéjét hallom, eloszlik minden kétsélyem, mert vájjon ki vonhatná kétségbe Isten szavahihetőségét? Nem futkosok tehát tekintélyek után, mert tudom, hogy külső tekintélynék hinni és engedelmeskedni: szolgáság, — Isten Igéjét hallani és annak engedelmeskedni: szabadság. Az igazi szabadság a Szent Lélek munkája a hitben. „A hol az Úrnak Lelke, ott a szabadság.”⁴²

A Lélek szabadsága homlokegyenest ellenkezik a zsidó világiaságának ama tulajdonságával, amelyet „realisztikus heteronómiának” nevezünk, de a világért sem azonos a világias görög gondolkozásnak azon sajátosságával, amelyet a következőkben „idealisztikus autonómiának” fogunk nevezni. Amíg ugyanis a szó rosszabb értelmében vett zsidó realizmus a törvényt dologszerű adottsággá tette, addig a görög gondolkozás a törvényt az eszmében találta meg. Az eszme önmagában bírja tekintélyét, ez az eszme autonómiája. Mivel a görögök (ha talán közöttük a realizmus képviselői nem is, de a korinthusiak minden esetre) az igazi valóságot az időfelettiség vilá-

gában találták meg: a „jelet”, ezt a tér- és időbeli adottságot nem sokra becsülték volna, hanem inkább gondolatokat, „bölcseséget” követeltek Páltól. A zsidók az evangéliumot nem találták eléggy „dologszerűnek”, történetinek, ezzel szemben a görögöknek az evangélium történeti volta nem tetszett. A zsidók még masszívabb történetiséget kértek, „jelet”; a görögök ellenben a történettől teljesen megszabadított gondolatot, „bölcseséget.” A zsidóknak külső, kényeszerítő erejű evidencia kellett volna, a görögöknek belső, időfeletti érvényesség. A görögök azt kívánták volna Páltól, hogy az evangéliumról faragjon le minden durva történetiséget, hogy csak az időtlen igazság maradjon meg belőle. Igaz, a görögök vallásos mitológiája is tele volt vaskos történetiséggel, sőt az nagyon jól megfelelt az alsóbb néprétegnek, a műveltebb elmék azonban tudták, hogyan lehet a mítoszt oly módon desztillálni, hogy belőle csak az időtlen igazság maradjon meg. A kereszt mítosznak sem volt alkalmas. Egy lenézett nép rabszolgahalált halt fia hogyan lehetne az emberiség üdvössége? Ez a görögök számára bolondság volt. És Pál mégis ragaszkodott a kereszt evangéliumának történeti ténysszerűségéhez. Pedig megtehette volna, hogy a görögök szájaíze szerint beszéljen. Ha az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv 17. részében feljegyzett, az Areopáguson elhangzott beszéd valóban Páltól származik, akkor ez nagyszerűen mutatja, hogy Pál valóban tudott nemcsak „zsidónak zsidová lenni”, hanem ha kellett, görögnek is göröggé. Hallgatták is öt türelemmel az athéni stoikus és epikureista filozófusok, amíg az időtlen igazságok körében mozgott a beszéde, amíg saját pantheista, stoikus költőiket, Aratost és Kleanthest idézte, de azonnal elvesztették a türelmüköt, amint a feltámadásra és az ítélet eseményeire tért rá.

A görög gondolkozás történeti volt. Ennek a történeti telen gondolkozásnak legklasszikusabb kifejezése a platói visszaemlékezés-elmélet. Plató szerint a lélek örököt fogva létezik és halhatatlan. Létezésének előbbi fokain helyes és tökéletes fogalmai voltak az örök igazságról, mert szemtől-szemben állott a Léttel. Most azonban, hogy a testben van, a léletet csak az anyagi tünemények örökkel változó és további alakjában szemlélheti. A jelenségek világa mindig csak „lesz”, de sohasem „létezik.” A lélek is csak a levest, a „geriesist” venné benne észre, ha nem emlékeznék előbbi állapotára és nem rendelkeznék azzal a képességgel, hogy a változó, esetleges, mú-

landó tüneményekben nyomára akadjon az igazi létnak. A történet tünemény-világának tehát csak annyi a jelentősége, hogy megindítja bennünk a visszaemlékezést, az *anamnesist*. De ez a visszaemlékezés többé-kevésbé tökéletlen. Az abszolút létet csak az istenek ismerhetik meg. De senki sincs az isteninek egy-egy szíkrája nélkül. Ez a bennünk levő isteni szikra az anamnesis lehetősége.

Ne gondoljuk azt, hogy ez a történetietlen világszemlélet csak a plátói idealizmust jellemezte. Az aristotelesi formák, a herakleitoszi-stoikus természeti törvény, az eleai iskola elmélete mind ezt a történetietlen szemléletet képviselte.⁴³ Ez az oka annak is, hogy bár a görögöknek nagyon fejlett volt a történetírásuk, de nem volt történetfilozófiájuk. Az igazi létet az esetlegesség birodalmán felül keresték.

Érthető hát, hogy az Ige kontingenciája „bolondságnak” tünt fel a görögök előtt. Az evangélium ugyanis hír, tehát nem tan, nem eszme, nem bölcseség. A görög gondolkozás nagy kísértése volt minden időben, hogy az evangéliumot időtlen tanná, történetfejetti igazsággá változtassa. Ezért amint jelentősebb mértékben átitatta a keresztyén theológiát a görög szellem, azonnal megjelenik a *gnózis*, amely az evangéliumot ismeretté teszi, és a gnózisnak egyik fajtája, a *doketizmus*, amely Jézus Krisztus igaz történetiségén ütközik meg. Pál apostolnak még nem ezekkel a keresztyén egyházon belül fellépő tévtanokkal kellett küzdenie, hanem azzal a missziói ige hirdetésével szemben fellépő elfogultsággal, amelyet a görög elme a történeti, az esetleges iránt érzett.

Ha Pál megalkudott volna lelkiismeretével és engedményt tett volna a görögök gyengeségének és az evangéliumot időtlen „bölcsességgé” változtatta volna, „hiába valóvá” tette volna „Krisztus kereszjtét.”⁴⁴ A keresztnek ugyanis, mint masszív esetlegességnek hátterébe kellett volna szorulnia az evangélium „örök igazságai” mögött. A kereszt ebben az esetben legfeljebb jelvény, jelkép lett volna, az időtlen értelelem időbeli, esetleges kifejezése. Pál azonban *nem értelmezte, hanem hirdette* a kereszttet. „Értelmezni” annyit jelent, mint valamiből kiemelni az „értelmet”, az örök eszmei tartalmat. Amiből azonban kiemelem az értelemet, az örök tartalmat, az érték-telen formává, „hiába valóvá” lesz. Ha Pál az üdveseményből kívonta volna az időtlen jelentőséget, akkor annak történetiségét elértektenítette volna. Sőt: ha egyszer az időfeletti „lényeg” a fon-

tos és értékes, akkor nem sokat számít, hogy a keresztyén üdvesemény végbement-e vagy nem, mert hiszen a mítoszból, vagy a kitált történetből is el lehet vonni ugyanazt az eszmei tartalmat, mint a valóban megtörtént eseményből. Pál apostolnak azonban éppen az volt a fontos, hogy az üdvesemény valóban megtörtént, időben végbement, a váltságmunka befejezetetted.

Ha Pál mégis megpróbálta volna, hogy az evangéliumból a görögök hasznára kimentse az időfeletti tartalmat, vájjon milyen mérték alapján választotta volna el az örök igazságot a mulandó megjelenési formától? Erre csak egy mérték van, a bennem lakozó igazság, az anamnesis lehetősége, ez az isteni immanencia, amely képessé tesz arra, hogy az esetlegesben meglássam az örök lényeget. Ha te-hát Pál mégis erre a végzetes útra lépett volna, az embert tette volna meg az evangélium bírájává. A zsidók is le akarták mérni, meg akarták bírálni az evangéliumot, csakhogy ők, mint realisták, külső evidenciát követeltek és kritériumuk a masszív, konstatálható történetiség volt. Ezzel szemben a görögök, akik különbséget tettek a képzet és annak tárgya, a forma és a tartalom között, belső evidenciát kerestek, kritériumuk az volt, hogy vájjon megfelel-e az evangélium az ész követelményeinek, a „Jó”, az „Igaz” eszményeinek. A görög is, a zsidó is előzetes garanciát követelt. A zsidó csak azt akarta e/hinni, amit lát, vagy aminek a hitelessége felől kényszerítő és ellenállhatatlan tekintély kezeskedik, a görög pedig csak azt, ami jó, ami igaz, vagyis ami megfelel saját eszméinek és eszményeinek. A görögök bele akarták tenni az evangéliumot az emberi bölcseség serpenyőjébe, hogy megmérjék azt. Pál tudta, hogy az emberi bölcseség nem ítélni meg Isten igazságát, hanem Isten igazsága ítéli meg az ember bölcseségét. „Mert minekutána az Isten bölcseségében nem ismerte meg a világ a bölcseség által Istant, tetszik az Istennek, hogy az ige hirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket... Mert az Istennek bolondsága bölcsebb az embereknél, és az Isten erőtelensége erősebb az embereknél”.⁴⁵ Hiszen Jézus Krisztus önmagáról mondotta: „Én vagyok... az Igazság”,⁴⁶ hogyan lehetne hát az evangélium isteni igazságát az ember igazságának serpenyőjére tenni? Ha azonban Ó a mi mértékünk, akkor mi mindenájan hazugoknak találtatunk. Pál nem is késik levonni ezt a következtetést: „... minden ember hazug”.⁴⁷ „Hol a bölcs? hol az írástudó? Nemde nem bolondággá tette-é Isten e világnak bölcs-

ségét?” Nem az emberi ész a kijelentés mértéke, hanem a kijelentés az ember mértéke. A világ ez ellen fellázad. A realista *látni* akarja a kijelentést, az idealista *belátni*. A kijelentést azonban csak hinni lehet. Nem e/hinni az evangéliumot, hanem hinni *Abban*, Akiről szól a „jó hír” és Aki szól hozzá, személyesen a jelen pillanatban a „jó hírben”. Ez a „viva vox evangelii”.

A látás is, a belátás is *szemlélet, theoria*. A zsidók is, a görögök is szemlélni akarták az evangéliumot. Az előbbiek testi szemükkel, az utóbbiak az „ész szemével”. Az Igét nem lehet szemlélni, mert amint Pál mondja: „... hitben járunk, nem látásban”.⁴⁸ Az Igének csak *engedelmeskedni* lehet. A görögök ezzel szemben minden szemlélni akartak. A görög életeszmény, legalábbis a filozófusoké, a „*bios theoretikus*”, a szemlélődő élet. „Elj elrejtőzve!” — mondották az epikureisták. Ha ezt a szemlélődő élettípust érteni akarjuk, csak az Areopagus bőlcseire kell gondolnunk, akik, mint az athéniek általában „semmi másban nem valának fogalalatosok, mint valami újságnak beszélésében és hallgatásában”.⁴⁹ Ez az „esztétikai semlegesség”⁵⁰ álláspontja. De vájjon lehetünk semlegesek Jézus Krisztus evangéliumával szemben? „Aki velem nincs, ellenem van”, — mondotta Jézus. Itt *dönteni* kell. Jézus megtűrte a maga társágában a parázna asszonyokat, a vámszedőket és a társadalom egyéb salakját, csak azokat üzte el magától, akik a semlegesség kényelmes álláspontjáról próbálták őt értékelni. „... mivel lágymeleg vagy, sem hideg, sem hév, kivetlek téged az én számból”.⁵¹

Pál nem volt hajlandó hallgatói esztétikai, theoretikus kíváncsiságát kielégíteni. Tudta, hogy ezzel elárulná, hiábavalóvá tenné az evangéliumot. *Az Ige igazi történetisége kizára a szemlélődés álláspontját*. Ezért lázad fel a világ az Ige történetisége ellen. Vagy ágy, hogy az Igét történeti adottságához teszi, amely, mint minden történeti adottság, múlttá válik; vagy úgy, hogy történetfeletti eszmévé, eszménnyé, vagy élménnyé teszi. Az Ige mindenkor esetben a szemlélet „tárgyává” lesz. Az első esetben azért, mivel mindenkor ami a múltban van, mint a múltbeli adottság, szükségképpen csak „tárgy” lehet a jelen számára. A múltat a jelentől elválasztó időbeli távolságot csak a szemlélet tudja áthidalni. De ha a másik módon vétkezem az Ige igazi történetisége ellen, vagyis ha azt történetfelettivé teszem, akkor is theoretikus tárggyá teszem. Az eszme, a gondolat nem élő és tölem független valóság: az *eszmével nem lehet*

eszmecserét folytatni. A történetfeletti eszmével nem lehet személyes viszonyba lépni: a gondolat csak monológ lehet, az Ember beszéde önmagával. Az Ige igazi történetisége éppen abban van, hogy az kontingens szó, a jelen pillanatban személyesen hozzám intézett élő szózat, amelyre felelnem kell. Az Ige nem tárgy, hanem személy: az Úr Jézus Krisztus, a testté lett Ige, az örök Ige.

Ezért Pál nem a „test szerint ismert” Krisztust hirdette, mert a „test szerint” ismert Krisztus, mint a múlt személyisége, a jelen számára szükségképpen „tárgy”, a szemlélet tárgya. Ez a theoretikus Krisztus kétféleképpen tehető „tárggya”. Vagy mint múltbeli „dolgozsterű” adottság, vagy pedig mint örök eszmék időbeli jelképe, kifejezése. Az első út a zsidók számára járhatatlan volt, mert Jézus nem adott olyan jeleket, amelyek által reális Messiahsnak bizonyulhatott volna, sőt a kereszt a jel egyenes ellentéte volt: botrány. De Pál visszautasította a másik megoldást is. Nem volt hajlandó Krisztust jelképpé, jelvénnyé, műlandó példázattá tenni. Miért nem adott Pál nagyobb helyet igeHIRDETÉSÉBEN Jézus örök tanainak, az „egyszerű evangéliumnak”? Miért nem állította határozottabban hallgatói elé a „történeti” Jézust, mint a legmagasabb erkölcsiség követendő példaképét? Miért nem ecsetelte élénkebb színekkel és megrázóbb módon a keresztet, mint a hősies halál e megdöbbentő, de felemelő szimbólumát? Azért nem, mert akkor hiábavalóvá tette volna a keresztet, megüresítette volna az evangéliumot. Az igazi „történeti” Jézus egyedül a „lélek szerint” ismert Krisztus, Aki veünk van minden napon a világ végezetéig. Az Ige az ő kontingens, valóságos szava, személyes megszólítása. Azé a Krisztusé, Aki a kereszten meghalt érettem, Aki feltámadott halottaiból és Aki jelen van anyaszentegyházában Lelke által. És az a vád, hogy Pál görög hatás alatt tanná, theológiává, elméletté tette Jézust, e történeti személyt és az ő „egyszerű, örök evangéliumát”? — Éppen megfordítva! Mert az a modern theológia, amely ezt a vádat hangoztatja, görögösítette el az evangéliumot és tette theoriává azáltal, hogy kiemelte belőle az „örök lényeget”, a „kereszyénség lényegét” és ezzel elvesztette az Ige igazi történetiségét. Egészen bizonyos, hogy ennek a modern theológiának az igeHIRDETÉSE sokkal kellemesebben hangzott volna a görög füleknek, mint Pálé!

Az Ige örökkelvaló és mégis kontingens. Jézus Krisztus Isten és mégis ember. Az evangélium hirdetése emberi szó és mégis isteni

üzenet. Ezt a világ nem érti. Megbotránkozik, vagy bolondságnak mondja az evangéliumot. Vagy pedig elvilágiasítja azt. Az örökkévalóságot történetté, történeti adottsággá vagy történetfelettivé akarja tenni. Igen, az örök Ige valóságos történet és valóságos történetfelettiség. De semmiféle történetiségre vagy történetfelettiségre nem mondhatom rá, hogy az az Ige. Ha ezt mégis megteszem, elvesztem az igazi Igét. Az Igét elvilágiasítani annyit jelent, mint elveszteni. Az Igét a szemlélet „tárgyává” tenni, annyit jelent, mint azt elveszíteni. Az Igét akár dologszerű, akár ideális adottsággá tenni, annyit jelent, mint elveszteni azt. Az Ige nem adottság, hanem szó. Isten személyes, élő, jelen szava. És „a hit hallásból van”.⁵²

III.

A „TÖRTÉNELMI HIT” ÉS A „SZAJHA ÉSZ”.¹

A Szentírás világos bizonyssága szerint a kijelentés „egyszer mindenkorra” történt. A mi örök Főpapunk „az ő tulajdon vére által ment be egyszer mindenkorra a szentélybe, örök váltságot sze-rezve”.² Neki „nincs szüksége, mint a főpapoknak, hogy napról napra előbb a saját bűneiért vigyen áldozatot, azután a népeiért, mert azt egyszer megcselekedte, maga-magát megáldozván”.³ Krisztus „csak egyszer jelent meg az időknek végén, hogy áldozatával eltörölje a bűnt”.⁴ Ezt fejezi ki a kereszten szenvédő Jézus utolsó szava is: „Elvégeztetett”.⁵ Ami Krisztusban történt, minden időkre történt, véglegesen befejeződött, meg nem ismétlődik, tovább nem folytatódik. De nem *is* szükséges, hogy megismétlődjék, vagy folytatódjék, mert először is tökéletes volt, másodszor pedig Az, Aki azt végrehajtotta, Krisztus velünk van minden napon a világ végeztéig, tehát minden időben „bizalommal járulhatunk a kegyelem királyi székéhez”, Ő eléje, anélkül, hogy minket az idő Tőle valaha is elszakaszthatna. A kijelentés Igéje, amely az idők teljességeben testté lett, ma is hangzik felénk az örökkévalóságból. Isten minden időben beleírhatja az „egyszersmindenkorra” végbement kijelentés Igéjét annak a szívébe, akiébe szuverén kegyelméből akarja. Az idők teljességeben végbement és befejeződött kijelentés tehát Isten kegyelméből lesz jelenné számunkra, egyidejűvé velünk. Egyedül Isten kegyelméből. Mi magunk hiába erőlködünk, saját erőnköből nem hidalthatjuk át azt az állandóan táguló szakadékot, amely minket az idő műlásával az idők teljességeben végbement történeti kijelentéstől el-

választ. Csak Isten kegyelme segíthet rajtunk, Aki Szent Lelke által a múltban elhangzott öröök Igét jelen, személyes, élő megszólítássá teheti számunkra.

A bűnös emberi büszkeség azonban sohasem ismeri el szívesen az Ember tehetetlenségét. Még az üdvösséget is a saját erejével akarja kivívni. Ha pedig ennek feltétele az, hogy én, a jelen emberre megtaláljam a múltban elhangzott Igét, akkor bűnös elbizakodottságomnál fogva egészen bizonyosan meg fogom próbálni azt, hogy a múltat a saját erőfeszítésemmel összekösszem a jelennel. Ennek a meddő próbálkozásnak két módja van, aszerint, hogy a múltban elhangzott Igét dologszerű adottsággá, vagy eszmei adottsággá teszem. Az első esetben a megoldás a *reális közvetítés*, a második esetben az *ideális közvetlenség*. Ez az utóbbi azt jelenti, hogy a Jézus Krisztusban adott történeti kijelentésből kiemelem az eszmei tartalmat, amely időtlen és közvetlenül hozzáérhető. Az első viszont azt jelenti, hogy a kontingens adottságnak gondolt kijelentés, — mint általában minden kontingens adottság, — folytatódik, hatásaiban tovább él és belenyúlik a jelenbe. Így a történeti kijelentés tulajdonképpen maga magát közvetíti a mindenkorai jelen számára. Feladatom így csak az, hogy a jelenben megtaláljam a múltbeli kijelentés reális folytatását. A jelen folytatás természetesen éppen olyan dologszerű adottság, mint a múltbeli kiindulópont. Mindez korántsem zárja ki a természetfelettiséget és ”a „szenz történetet” éppen úgy tekinthetem csodának, mint annak jelen folytatását.

Ez a dologszerű közvetítés ismét kétféle lehet: elsődleges és másodlagos. Elsődleges mint történet, másodlagos mint történelem. A hangsúly mindenkorai esetben a közvetítésen van.

Amint láttuk, már Pál apostol missziói igehirdetésének is nagy kísértése volt az az emberi hajlam, amely a kegyelem evangéliuma helyett dologszerű közvetítést követelt. Ez a dologszerű közvetítés lett volna a „jel”, amely mint a kijelentés hatásfolytatása, tehát mint elsődleges történeti közvetítés a másodlagos közvetítéssé tett evangéliumot legitimálta volna. Pál ellene állt ennek a kísértésnek, aminthogy nem engedett az ellentétes irányú emberi gyengeségek sem, amely eszmei közvetlenséget, „bölcseséget” kívánt. Ez az utóbbi hajlam, amint láttuk, a görög gondolkozást jellemezte.

A görög-római világ összeomlásából kiemelkedő új keresztyén kultúra gyökeresen más volt, mint az ókoré. mindenek fölött a ki-

jelentés történeti ténye új történettudatot adott a nyugati művelt-ségnek. A történeti szemlélet letűnt. Az evangélium elvilágiasításának az a módja, amely a „jó hírt” történetfeletti eszmévé próbálta párolni, immár szinte alkalmazhatatlanná vált. Annál erősebb lett az ellenkező irányú kísértés: a világias realizmus hajlama arra, hogy az Igét dologszerű adottsággá tegye. Ez a csábítás még azzal a nyereséggel is kecsegítette az egyházat, hogy megoldja a történeti közvetítés problémáját, mert a dologszerű adottsággá, tett Ige természeténél fogva dologszerűen, reálisan közvetíthető. *Mint dologszerű adottság: továbbadható, tradíció tárgyává tehető.* Megkezdődött tehát egy hatalmas folyamat a keresztyénségen belül a reális történeti közvetítés kiépítésére. És vájjon ki tudná hiánytalanul meghúzni mindazokat a vonalakat, amelyekkel a római egyház theologiája próbálta a jelent a múltbeli kijelentéssel összekötni? De mégis próbálunk rámutatni a főbb vonalakra.

Lássuk először is a tradíciót. A római egyház tanítása szerint a „verbum scriptum” nem foglalja magában az egész kijelentésigazságot, hanem csak annak egy részét. A Tridentinum szerint a Krisztus szájából vagy az apostoloktól a Szent Lélek vezetése alatt kiindult és mintegy kézről-kézre adva a szakadatlan öröklés (successio) által a jelenkorra átszállott hagyományt a hit és erkölcs dolgában pari pietatis affectu ac reverentia kell fogadni és tiszteni, mint magát az írást.⁶ A tradíció tartalma nem mindenben azonos à Bibliáéval, mert hiszen ha teljesen azonos volna, akkor a „verbum scriptum” egyedül is elegendő zsinórmértékül szolgálhatna a hit és az erkölcs számára. A tradíció vagy megegyezik a Bibliával (traditio* inhaesiva), vagy egy-egy bizonytalan bibliai hely kötelező érvényű magyarázatát adja (traditio declarativa), vagy pedig egyenesen túlmeleg az írás tartalmán (traditio eonstitutiva). A hagyomány folytonosságának legszembetűnőbb kifejezése természetesen a pápa, Péter utódja. A római katholikus egyház azt tanítja, hogy Krisztus Pétert az apostolok fejedelmévé és a „küzdő egyház” látható fejévé tette, neki az igazi és tulajdonképpeni jurisdiction primátusát adta. Péter utódai az egész egyház feletti primátusságban a római pápák. A pápának teljes jurisdiction-hatalma van az egész egyház felett nemcsak a hit és erkölcs dolgaiban, hanem azokban a dolgokban is, amely az egész földön elterjedt egyház fegyelmére és kormányzására vonatkoznak. Ennek a hatalomnak adott kifejezést a vatikáni

zsinat ily módon: „Ennél fogva mi, hűségesen ragaszkodva a kereszténység hit kezdete óta átszállott hagyományhoz, a mi isteni Megváltónk dicsőségére, a katholikus vallás felmagasztalására és a keresztyén népek üdvére a szent zsinat beleegyezése mellett tanítjuk és mint istenileg kijelentett dogmát megállapítjuk, hogy a római püspök, midőn ex cathedra szól, azaz, ha mint minden keresztyének főpásztorá és tanítója hivatala gyakorlása folytán legföbb apostoli tekintélyének erejénél fogva valamely, az egész egyház által megtartandó hitcikket vagy erkölcsi szabályt megállapít, a Szent Péterben neki megígért isteni segedelem által azzal a csalatkozhatatlansággal rendelkezik, amellyel az isteni Megváltó a hitet és az erkölcsöket illető tanok megállapítására a maga egyházát felruházni akarta; és hogy eszerint a római pápa ilyenmű rendeletei önmagok által (nem pedig az egyház beleegyezésénél fogva) változhatatlanok. Ha pedig valaki, mitől Isten őrizzen, ezen mi rendeletünknek ellene mondani merészelné, átkozott legyen!”⁷ így, amint látjuk, a tradíció legmagasabb fóruma és kifejezése a római pápa „Péter katedrájában”. Ilyen alapon teljesen igaza van IX. Pius mondásának: „La tradizione son io”, „a tradíció én vagyok”.⁸ Mivel pedig a deklaráló és az alkotó hagyomány (traditio declarativa és traditio constitutiva) az íráson túlmegy, sőt afölé emelkedik, bátran mondhatjuk Brunnerrel, hogy a római katholikus egyházban „a folytatható, történeti tekintély az, amely tulajdonképpen irányadó”.⁹

De mindez idáig az elsődleges történeti közvetítésnek csak az alaki elve. Ha annak anyagi részét nézzük, akkor a római katholicizmusban egy óriási közvetítési rendszer áll előttünk, amelynek az a célja, hogy a jelenben élő hívőt a múltban megjelent kijelentéssel összekösse. Ebből a szempontból a pápa római eredetű címe, a „pontifex maximus” szinte arra bíztat, hogy szószerinti értelemben vegyük, mert hiszen a római pápa az, aki mint Péter utódja és a megszakítatlan hagyomány legföbb kifejezője „hidat ver” a múlt és a jelen között, ö a legnagyobb a pontifexek között, de a többi papok is tulajdonképpen hídverők, mert ők is közvetítenek a hívő és Krisztus között. A római egyház papjai valóságos áldozárok,¹⁰ tehát valóságos közbenjárók.

És mindez a közvetítés, — ne felejtsük el kiindulópontunkat! — reális közvetítés. A reális kijelentés jelen folytatása is reális adottság. „Krisztus helytartója” valóságos földi, tér-időbeli személy,

„látható fő”. A „küzdő egyház” is kézzelfogható adottság: „olyannyira nyilvánvaló és látható, mint Gallia királysága vagy a velleceiek köztársasága”.¹¹ A római egyház reális üdvintézmény. A miseáldozat reális áldozat: benne az elemek állományukban változnak át, úgyhogy Krisztus teste és vére lelkével és istenségevel azokban reálisan és szubsztanciálisan benne van.¹² A sákrumentumok ex opere operato¹³ közlik a kegyelmet, mint hatást (gratia infusa). De ki ne tudná felsorolni annak ezernyi módját, ahogyan a római keresztyénség a vallásos realizmus jelkivánását kielégíteni próbálja? Hiszen némi túlzással azt is mondhatnók, hogy ez az egész egyház, ez a hatalmas, bámulatraméltó, látható üdvintézmény látható fejével, látható szervezetével, hierarchiájával, sákrumentum-jeleivel, szentjeivel, ereklyéivel, képeivel, szobraival, pompás templomaival, az érzékeket lebilincselő ritmusával maga egy óriási „jel” reális tekintély-adottság.

A dologszerű közvetítő tekintély korrelátuma a tekintély-vallás. Amit hiszek, azt azért hiszem, mivel az általam elismert tekintély tanítja. Hiszem azt, amit az egyház mond. A Catechismus Romanus szerint hinni annyit jelent, mint „ratum habere, quod a deo traditum sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobavit”.¹⁴ De vajjon szüksége van az Igénék arra, hogy isteni eredetét az egyház tekintélye bizonyítsa? Hiszen ha én magam hallom az Isten igéjét az egyházi igehirdetésben, ez emberi szóban magától az Istantól, akkor a Szent Lélek bizonysgágtelére éppen olyan kevéssé kételkedem abban, hogy az valóban Isten igéje, mint amilyen bizonyosan tudom a velem beszélgető embertársam szaváról, hogy az az ő szava és nem másé. Söt ezerszer bizonyosabban! De mitől függ az, hogy közvetlenül hallhatom-e Isten szavát, vagy pedig nem? Egyedül Isten kegyelmétől. Ha ellenben úgy gondolom, hogy az a bizonyos reális történeti adottság az Ige, amelyet az egyház, e látható üdvintézmény és reális tekintély közvetít számomra ki-jelentés-igazság gyanánt, akkor ez a kijelentés-igazságként nyújtott tan-, törvény- és híradáskomplexum immár nem az élő Ige, amely minden a jelen pillanatban hangzik felém az örökkévalóságból, — mert hiszen ez teljes közvetlenség volna, amely a közvetítő tekintély minden létjogosultságát elvenné, — hanem múlt Ige, amelyet az egyház őrzött meg és nyújt nekem a jelenben azzal a garanciával, hogy az valóban az Istantól származik. Így hát a hit tény-

leg: „ratum habere, quod a deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobarit”.

Az ilyen hit a garantáló tekintélytől el nem szakítható. Mert különben hogyan győződhetném meg személyesen arról, hogy valóban megtörtént-e és úgy történt-e meg a „szent történet”, amint azt a szent híradás elmondja? Hiszen a múltban történt, én meg a jelenben élek. A magam erejéből nem repülhetek a múltba, hogy személyes meggyőződést szerezzek! Nincs más megoldás: vagy elvetem az egyház által nyújtott másodlagos történeti közvetítést, vagy elhiszem azt az egyház tekintélye alapján. „Ego verō evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas”.¹⁵

Ne gondoljuk azonban, hogy a középkori vagy a modern római katholicizmus egyetlen megoldása a tekintélyhit. A másik nagy megoldás a miszticizmus. Amint Herrmann mondja: „A katholikus életfolytatás legvilágosabban előttünk álló formái: az egyik oldalon a kultuszi és tantörvények követése, a másik oldalon pedig az új-platoniszta miszticizmus”.¹⁶ Harnack szerint, aki misztikus, és ugyanakkor nem római katholikus, az csak dilettáns a miszticizmus terén.¹⁷ És valóban, a római egyház egész története folyamán mindig fennállott a tekintélyvallás heteronómiája mellett ez az alternatív megoldás is: felszállni egy olyan világba, ahol nincs közvetítő tekintély, csak teljes közvetlenség. Elhagyom a látható valóság és az emberi közösség lékgörét és az elragadhatás magányában közvetlenül érintkezem magával a Megfoghatatlannal. A római keresztényiségi területén ez az autonómiának az egyetlen útja. De vájjon jogos ez az út és valóban az üdvösségezhez vezet-e? Nem és nem! Nem jogos és célhoz sem vezet, A miszticizmus közvetlensége olyan közvetlenség, amely Krisztus közvetítését is kizárja. Krisztus csak az élmény küszöbéig vezeti el a misztikust, ott azután szerényen félrelép, hogy a misztikus szemtől-szemben állhasson,... de kivel? Istennel nem, mert hiszen a Megváltó azt mondta: „Senki sem mehet az Atyához, hanem ha én általam”.¹⁸ Jézus Krisztus nem misztagógus, hanem Közbenjáró. És pedig éppen történetiségenél fogva Ő a Közbenjáró. Azért Ő a Közbenjáró, mivel „nem tekintette zsákmánynak azt, hogy ő az Istennel egyenlő, hanem önmagát megüresíté, szolgai formát vévén föl, emberekhez hasonlóvá lévén; és mikor olyan állapotban találtatott, mint ember, megállazta magát, engedelmes lévén haláláig, még pedig a keresztfának

haláláig”.¹⁹ A közbenjárást csak attól a történeti Közbenjárótól várhatjuk, Akihez mi, történeti emberek bizalommal lehetünk. „Mert nem olyan főpapunk van, aki nem tudna megindulni gyarlóságainkon, hanem aki megkísértetett mindenekben, hozzánk hasonlóan, kivéve a bűnt”.²⁰ A történeti Megváltóba vetett hit a miszticizmus ellentéte.²¹ A misztikus nem a történeti Igét keresi, mert minden, ami történet, kizára a teljes közvetlenséget. Mivel pedig a történeti Közbenjáró nélkül senki sem mehet az Atyához, nem marad fenn más lehetőség a *misztikus számára*, minthogy a saját lelke mélyével, az önmagában feltalálni vélt istenséggel folytasson monológot. (Intrare in semet ipsum.) Luther Márton is gondolt arra a megoldásra, amelyet a miszticizmus nyújt. Nagy örömmel adta ki a misztikus Tauler „Theologia deutschtet. A Zsoltárokrol szóló első előadásában Dionysius Areopagita „extatica et negativa theologia”-ját messze fölébe helyezi a skolasztikusok „theologia postaijának”.²² Ő maga mégsem lett sohasem igazi misztikus.²³ Látta, hogy ez az út is járhatatlan.

A miszticizmusnak csak ott van némi antitetikus jogosultsága, ahol a formalizmus és a tekintélyhit uralkodik a vallásban. Igazi megoldást már csak azért sem tud nyújtani, mivel a „via mystica” csak bizonyos különös lelki alkattal felruházott emberek kisebb sége számára járható, akár a keresztyénségen belül, akár más vallásokban. De hiszen éppen ez jellemzi a miszticizmust: akármelyik történeti-pozitív vallásból „kapaszkodik” is fel a vérbeli misztikus az elragadtatás magasságába, ugyanabba a szférába jut, a pantheistikus közvetlenség világába. De ez a közvetlenség nem az élő Istenkel való közösség, mert azt úgy megrontotta a bűn, hogy Jézus Krisztus közbenjárása nélkül Istennel senki közvetlen kapcsolatba nem léphet. Senki sem mehet az Atyához, hanem ha óáltala.

De azt sem szabad feltételeznünk, hogy a római katholikus egyházban uralkodó tekintélyhit merő intellektuális fides quae creditor, pusztta assensus, igaznaktartás. A római egyházban is megvan a fides qua creditur, sokszor nagyon becsületes és megható formában: annak a bizalomnak az alakjában, amelyet a gyermek érez szülője iránt. Ez a jó katholikus magatartása az egyházzal szemben. Nem okoskodik, amint erre a protestánsoknak sokszor hajlamuk van, nem bírálja egyháza tanait, mert tudja, hogy az felülhaladja az emberi értelmet. Alázatosan elfogadja azt, amit az Egyház tekin-

télye nyújt neki az üdvösségre. A protestáns szabadosság semmivel sem jobb ennél a tekintély vallásnál. De mégsem ez az igazi hit, amelyet Isten ajándékoz nekünk. A legjobb tekintélyhit is csak gyermeki hit, a lelki kiskorúság hite, holott Isten azt akarja, hogy a hitben „érett férfiúságra” jussunk.²⁴ A tekintélyhit, bármilyen tiszteességes legyen is motívumaiban, nem sziklán épül,, hanem fövényen. Amíg szélcsend, napsütés és nyugalom van, megáll, de ha jön az árvíz és a vihar, összedől és nagy lesz annak romlása. A tekintély csak addig ér valamit, ameddig tekintély. Egyedül Isten tekintélye az, amely soha le nem járathatja önmagát, de örökké marad és amelyre, mint biztos sziklafundamentumra nyugodtan építhetünk. De mit tegyen a római egyház híve, hogyha egyháza tekintélyét elveszti, amint ez a reformáció előtt történt? A reformáció az emberek vészkiáltása volt szilárd és tartós hitalap után egy olyan korban, amikor a látható egyház tekintélye a nép széles rétegei előtt megingott. Kétségtelen, hogy a római egyházzal szemben táplált elégedetlenség ebben az időben nem volt tisztán vallásos természetű, amint hogy az is tagadhatatlan, hogy a reformációnak sem sikerült az elkeseredés romboló hullámait teljes mértékben az építőmunka csatornáiba irányítani. Az a motívum ellenben, amely az igazi reformációt, ezt a spirituális mozgalmat elindította, tisztára vallásos természetű volt. Az emberek Isten kegyelméből látni kezdték, hogy a tekintélyvallás útja meddő emberi erőfeszítés, amely nem vezethet el az üdvösségre.

A *tekintélyvallás ugyanis teljesítmény vallás*, a kegyelemből való üdvözlés ellentéte. A tekintély megadatott, előlegezett hitalap és megadott hitalapra építeni annyit jelent, mint emberi teljesítményt végezni. Elhinni valamit: érdem.²⁵ Ha pedig elhiszek valamit, noha az ellenkezik a saját belátásommal, sőt „*credo, quia absurdum*”, akkor ez a *sacrificium intellectus* az én áldozatom. Külső parancsnak engedelmeskedni: teljesítmény. Valamit megtenni azért, mivel az egyház parancsolja azt: az én munkám, az én érdemem. A középkori egyházban tehát a realisztikus közvetítés kifejlődésével állandóan lépést tartott a heteronóm teljesítményvallás rendszereinek kiépítése is, míg végre betetőződött az indulenciák középkori tanában és az azzal folytatott visszaélésekben, amelyek a reformáció megindulásának közvetlen kiváltói lettek. A Tridentinum ugyan anathémával sújtja a teljes pelágianizmust,²⁶ másfelől azonban

elfogadja az isteni és emberi együttműködést olyan formában, hogy a kettő egymást elősegíti.²⁷ Ez azonban csak a reformáció után történik. Másfelől pedig ez az elmélet, de mi a gyakorlat? És mi volt a gyakorlat a reformáció előtt? El lehet képzelní, hogy a bűnös emberi természet, amely megveti Isten kegyelmét, az üdvözítő kegyelemmel való kooperáció lehetőségével nem fog oly módon visszaélni, hogy minden bizodalmát a saját erőfeszítésébe és cselekedeteibe helyezze?

A teljesítményvallás kétszeres öncsalás. Először is el kell hitetni önmagammal, hogy azok a rendelések, amelyeket betölteni próbálunk, isteni törvények, nem pedig emberi parancsok. Másodszor abba az illúzióba kell magam ringatnom, hogy én e parancsok betöltésére, — ha mindenki az isteni kegyelemmel való együttműködés révén is, — képes vagyok. Ha pedig képes vagyok, akkor a törvény cselekedeteinek betöltése az én igazságom (justitia activa).

Luther is megpróbálta ezt az utat. De vájjon eleget tehet az Ember az isteni törvény követelményeinek és lehet-e valaki „szent” abban az értelemben, hogy az „evangéliumi tanácsok” teljes betöltésén túl még „felesleges jócélekedeteket” is hajtson végre? Luther látta, hogy az ember nem képes az igazi isteni törvény betöltésére. Legfeljebb úgy, hogy azt öntudatlanul emberi rendelkezésekkel változtatja át és így önmagát csalja meg. A teljesítményvallás útja zsákutca. És amikor a legkínzóbban gyötörte Luther lelkét saját erőtlenségének és tehetséglenségének érzése, akkor csendül fel az élő isteni szó, a viva vox evangelii: „Az igaz ember pedig hitból él”.²⁸ „Az ember hit által igazul meg, a törvény cselekedetei nélkül”.²⁹ Az üdvözítő igazság néma saját cselekedeteim igazsága, hanem a Krisztus érdeméért Isten kegyelméből nekem tulajdonított igazság, Krisztus igazsága (justitia passiva).

A hit által való megigazulás a reformáció materiális elve. De benne van a formális elv is: egyetlen zsinormértékünk az Ige, az az Ige, amely tudtunkra adja Isten felmentő ítéletét, megigazulásunkat. Ezt az ítéletkihirdetést hitben halljuk, „mert a hit hallásból van, a hallás pedig Isten Igéje által”.³⁰

Ebben a nagy pali mondásban benne van a reformáció egész tiltakozása egyfelől és elsősorban a realisztikus történeti közvetítés, másfelől az idealisztikus közvetlenség, a „szajha ész” csábításai ellen.

A hit hallásból van: — ez azt jelenti, hogy az Ige és a „hit hallása”³¹ között nincsen semmiféle közbevettetés, mert az Ige élő, személyes és a jelen pillanatban felénkhangzó szótára az örökkévaló Istennek. „A hit és az Ige korrelátumok”,³² elválaszthatatlanul együvé tartoznak.³³ „Ahhol az Isten ígérete nem hangzik, ott nincs hit”.³⁴ Másfelől: ahol csak van hit, ott az Ige hangzik. Ha az Ige és a hit ilyen elszakíthatatlanul együvé tartozik, akkor szó sem lehet semmiféle közbenjárásról az Ige és a hit között. A közvetítés ugyanis nemcsak összeköt, hanem el is választ, kizára a közvetlenséget. A reformáció alapvető jelentősége éppen az volt, hogy tiltakozott mindenmű illetéktelen közvetítés ellen, amely az egyház évszázadokon keresztül tartó fejlődése folyamán a hívő és Krisztus közé tolakodott.

A reformáció komolyan vette a Szentírás tanítását, hogy az, ami Krisztusban történt, egyszersmindenkorra történt. Nincs folytatása, megnyújtani nem lehet. Az egyetlen zsinórmérték az „egyszersmindenkorra” végbement kijelentés, amelyet Isten ingyen kegyelméből Szent Lelke által jelenné tesz számunkra: élő, személyes megszólítássá. Az idők teljességében végbement kijelentés és a jelen között egyedül a Szent Lélek verhet hidat: ö a mi egyetlen pontifikünk, nem pedig a római pápa, vagy az egyház tradíciója. „Ex patrum verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei. Regulám aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo ne angelus quidem”.³⁵

Az, ami Krisztusban történt, meg sem ismételhető. Krisztus kijelentés-áldozata egyszersmindenkorra szóló, tökéletes áldozat. Ha valaki mégis ennek megismétléséről, vagy más áldozatról beszél, az tagadja Krisztus áldozatának tökéletes és feltétlenül elégséges voltát. A reformátorok megegyeztek abban, hogy az eucharistia sákrumentuma nem lehet Krisztus újból megáldoztatása és végrehajtói sem lehetnek áldozárok.

Ami azonban Krisztusnak az úrvacsora sákrumentumában való reális jelenlétét illeti, erre nézve a reformátorok nem tudtak meg-egyező tanításra jutni, csak azt tudták, hogy ez a jelenlét nem lehet az a masszív dologszerű adottság-jelenlét, amelyet a transsubstanciatio római tana fejez ki. De bármennyire különböztek is egymástól a reformátorok az úrvacsora tanában, abban egyek voltak, hogy itt is, — mint minden más téren, — az élő isteni Ige

jogaiért küzdöttek. És ha hitünket az Igére függesztjük, akkor védve vagyunk az ellen a kísértés ellen, hogy Krisztusnak, a testté lett Igének jelervalóságát dolegszerű adottsággá próbáljuk tenni és így az úrvacsora sákrumentumában akár kijelentés-áldozat megismétlését, akár annak történeti közvetítését lássuk.³⁶

Nagy tévedés volna azt hinni, hogy a reformáció csak azt az elsődleges történeti közvetítést vetette el, amely a hagyomány elvben és a transsubstantiatio tanában kifejezésre jut, másfelől azonban a verbum scriptumot tette theoretikus történeti közbenjáró tekintélyé. Ez annyi lett volna, mintha a pápa helyébe „papiros-pápát” ültetett volna. A hit nem abból áll, hogy a Biblia theoretikus tekintélye alapján e/hiszem azt, amit a Biblia Jézus Krisztusról mond. Az ilyen hit tekintélyhit. Jakab apostol szerint tekintélyhite az ördögöknek is van.³⁷ Fides historica-ja a gonoszoknak is lehet. Ezért mondja Melanchton: „Fides, qua assentiuntur históriáé evangélicaé impii, non fides sed opinio est.”³⁸ Ugyancsak a történelmi hitről jegyzi meg Luther: „Diszer glaube ist mehr ein Wissenschaft oder merckung dan ein glaub”.³⁹ Az igazi hit nem a Biblia theoretikus tekintélye alapján fogadja el Megváltót Jézus Krisztust, hanem Krisztus tekintélye alapján fogadja el az írást Isten kegyelmi eszköze gyanánt. „Krisztus az írás Ura és Királya”.⁴⁰ A Biblia könyveinek az az „igazi próbaköve, hogy Krisztust prédikálják-e vagy nem... Ami Krisztust nem tanítja, az nem apostoli, ha mindjárt maga Szent Péter vagy Pál tanítaná is. Viszont ami Krisztust prédikálja, az apostoli volna, mégha egyenesen Júdás, Annás, Pilátus vagy Heródes prédikálná is”.⁴¹ A kánon Krisztus. De ez a mérővessző nem az én kezemben van. Nem szabdalhatom fel a Bibliát isteni és emberi részekre aszerint, hogy „Krisztust prédikálják-e” vagy nem. „Krisztust prédikálni” nem csupán annyit jelent, mint Krisztust a prédikáció „tárgyává” tenni. Krisztus a hit számára a prédikációnak egyszersmind alanya is: az emberi szóban Ó maga, az örök Ige szól hozzá. Így a Bibliának Krisztus nemcsak „tárgya”, hanem alanya is. A Biblia nemcsak Krisztusról szól, hanem Krisztus szól a Bibliában: a testté lett Ige az írott Igében.⁴² A hitetlen ember csak azt tudja, hogy a Biblia Krisztusról szól, mint tudósítás, *történelem*. A hit számára az írás történés: kontingens szó, személyes találkozás a Krisztussal. Krisztus prédikáltatik, az Ige hirdettetik és maga az Ige, mint alany szól hozzá

a hitben. Így tehát az írás, amely „Krisztust prédkálja”, nem theoretikus közbenjárás, hanem élő szó: *viva vox evangelii*.

Krisztus prédkálásának alanya és tárgya tehát nem a „törteneti Jézus”, a theoretikus múlnak ez a személyisége, hanem az örök Ige, Aki velünk van minden napon a világ végezetéig. Hítünk nem a múlt felé irányul, hanem a jelen Ige felé, mert a hitben az idők teljességében elhangzott Ige jelenné válik. Ezért mondja Luther: „Ha Krisztus élete és szemedései nem volnának az Igébe öntve, amelyhez a hit hozzátapad, akkor azoknak semmi hasznuk nem volna”.⁴³ „Ha Krisztus csodatettei nem volnának és mi azok felől semmit sem tudnánk, akkor is elég volna az Ige, amely nélkül nem élhetnénk”.⁴⁴ Ezért a léleknek nem a történelemre van szüksége, hanem a történeti Igére. Egyedül az Igére! „A lélek minden nélkülözhet, csak az Isten igéjét nem, és az Isten igéje nélkül semmi sem segít rajta. De hogyha övé az Isten igéje, akkor a léleknek nincs már semmi másra szüksége, mert az Igében minden bőséggel megtalál: táplálékot, örömet, jókedvet, művészettel, jogosságot, igazságot, bölcseséget, szabadságot és minden más javakat túláradó gazdagságban”.⁴⁵

Az Ige a *kegyelem* igéje mind materiális, mind formális szempontból. Anyagi szempontból azért, mert azt adja tudtomra, hogy Isten nekem tulajdonította Krisztus igazságát, megigazított engem. Ezért a hit által való megigazulás nagy tanítása nélkül nem is érhetjük meg igazán a Szentírást. Melanchton szerint a megigazulásról szóló hitcikk abból a szempontból is nagyon fontos, hogy „ez a Szentírás világos és helyes megértéséhez is különösképpen hozzásegít; valamint... Krisztus igaz ismeretéhez az utat megmutatja; továbbá ez a hitcikk az, amely az egész Bibliának ajtaját megnyitja”.⁴⁶ Az Ige anyaga a megigazító fórumi ítélet, tehát a kegyelem szava. Formája a contingens szó, amely nem adottság, hanem ajándék, tehát a kegyelem szava. Az élő Igét csak az hallja, akit Isten szuverén akarata kiválaszt és megigazít. Az igazzá nyilvánító Igét hallani annyi, mint megigazulni. Ezért az Ige akár anyagára, akár alakjára nézve kegyelmi ajándék. Isten kegyelemből igazít meg minket a Krisztus érdeméért és kegyelemből hallatja velünk a felmentő ítéletet. A hit ennek a kegyelmi ítéletnek hallásából, tehát kegyelemből van. A hit tehát nem a mi munkánk, hanem Isten műve. Amint Luther mondja: „Az igaz hitet... nem mi

alkotjuk saját gondolatainkkal, hanem tisztára Isten munkája az, minden mi hozzáadásunk nélkül”.⁴⁷ A hit „ingyen való ajándék”⁴⁸. Mivel pedig ez a hit, amely által Krisztusba beoltatunk, hallásból van, igaza van Luthernek, amikor azt mondja, hogy „non operando sed audiendo”⁴⁹ leszünk keresztyénekké.

Mindebből világosan következik, hogy a hit, *amelyet* hiszünk és a hit, *amellyel* hiszünk, egymástól el nem választható. A fides quae ereditur az az igazság, hogy Isten nekünk tulajdonítja Krisztus érdemét és ezen az alapon kimondja felmentő ítéletünket. Ez az, *amit* hiszek. És ezt *azzal* a hittel hiszem, amely a felmentő ítélet hallásából van. Nincs hit a kegyelem szavának hallása nélkül; másfelől a felmentő ítélet szavát Isten egyenesen hozzám, a vádlotthoz

intézi. A felmentő ítélet nem valami általános amneszia, hanem az én személyes megigazulásom, miértis Isten azt egyenesen nekem hirdeti ki. Nem elég azt nagy általánosságban tudnom, hogy Jézus Krisztus bemutatta az engesztelő áldozatot, hanem azt is tudnom kell a hitben, hogy Jézus Krisztus miattam, helyettem és érettem áldoztatott meg a kereszten. És amikor ez az üzenet felcsendül az örökkévalóságból, akkor lesz Krisztus áldozata, ez a történeti múltbeli tény jelenné, velem egyidejűvé. De ez az egyidejűség nem a „theoria” egyidejűsége, — mert hiszen a csúfolódó írástudók, papok és az átkozódó csöcselék is ott álltak a kereszt alatt, — ez az egyidejűség az Ige egyidejűsége, amely Igének nemcsak tárgya; de alanya is a Krisztus, — ö maga mondja: Imé ezt miattad, helyetted és éretted tettem!

Az egyidejűség teljes bizonyosságot jelent. Ha az Igét közvetlenül Istantól vagy Krisztustól hallom, akkor nem lehet semmi kétségem annak hitelessége felől. Mert ki vonhatná kétségbe Isten szavát? Ha valaki megkérdezne: honnan tudom, hogy Isten Fia meghalt érettem és nekem váltságot szerzett, akkor Lutherrel ezt felelhetném: „... onnan tudom, hogy én ezt az Igében, a sakkamentumban és a „feloldozásban” hallom és hogy nekem a Szent Lélek ezt a szívemen belől úgy mondja, mint ahogy azt fülemmel itt a hitben hallom: hogy Krisztus érettem emberré lett, meghalt és feltámadott... és a Szent Lélek ezt úgy írja a szívembe, hogy az teljesen összevág az írás szavával”.⁵⁰ Ez a testimonium Spiritus Sancti, amely a verbum externumot verbum internummá teszi, a szívembe írja. „Az tehát kétségtelen, hogy azok, akiket a Szent

Lélek belsőleg megtanított, teljesen megnyugosznak a Szentírásban s hogy a Szentírás *autopiston* és hogy nem szabad azt sem bizonyítás, sem okoskodás tárgyává tenni”.⁵¹ A Szentírás azért feltétlenül szavahihető, mivel a Szent Lélek belső bizonysságátétele által számunkra magának az élő Istennek Igéje. „A Szentírásnak csak azért van a hívők körében teljes tekintélye, mivel tudják, hogy az égből aképpen adatott, mintha magának Istennek élő szava hangzanék onnan felülről”.⁵² Aki az élő Isten élő szavát hallja, annak nincs szűk» sége további bizonyítékokra. A kísértő ellenvetéseivel szemben bátran megnyugtathatja lelkét ezzel: „Az Atya mondotta — és erre minden kétélye eloszlik ...”⁵³ Ilyen bizonyosságot földi tekintély nem nyújthat. Mert „amikor halálos ágyadon a pápába és a zsinatokba veted bizalmadat és azt mondod: ezt és ezt mondta a pápa, ezt és ezt határozták a zsinatok, ugyanezt tanították Ambrosius és Ágoston szentatyák is, akkor az ördög egy-kettőre kifog rajtad, mert a füledbe súgja: hát hogyha nem igaz? hátha tévedtek? — és ha ez a kísértés jön, véged van”.⁵⁴ Hitbizonyosságot egyedül Isten adhat a hitben. Ezért a hitbizonyosság és az igazságbizonyosság el nem választható. Tehát nem az a sorrend, hogy először theoretikus úton, akár a saját szememmel, akár más tekintélye alapján megbizonyosodom az evangélium igazsága felől és akkor az így nyert bizonyosságomra ráépítem a hitemet, hanem mind . az igazságot, mind a felőle való bizonyosságot a hitben nyerem. Előlegezett hitalap és előlegezett bizonyosság nincs: a hit alapja csak a hitben látható és a hit önmagában hordozza garanciáját. Hitbizonyosságot egyedül Isten tekintélye adhat, ha Isten szavát magától Istantól hallom a Szent Lélek bizonyossága által. Isten Igéje önmagában bírja hitelességét.

Az autopistia korrelátuma természetesen nem az autonómia, hanem a theonómia, amely az autonómia és a heteronómia paradox egysége. Ezt nemcsak a római katholicizmus realisztikus heteronómiájával szemben kell hangsúlyozni, hanem ugyanakkor az idealisztikus autonómia gondolatával szemben is. A reformátorok polémája nemcsak a „történelmi hit” heteronómia ja, hanem a „szajha ész” autonómiája felé is irányul. Az ész ugyanis a kijelentést csak mint autonóm igazságot hajlandó elfogadni, ami azt jelenti, hogy önmagát akarja az. Ige mértékévé tenni. Meg akarja ítélni az Igét. Ezzel szemben, „aki hisz, nem ítélez, hanem megítéltetik, foglyul adja

magát más ítéletének és így szól: »Ebben bolond vagyok és én ezt nem értem, mert soha nem láttam, felőle semmit nem hallottam vagy tapasztaltam. Mivel azonban Isten mondja, hiszem. Így tehát az Ige ítéli meg őt, nem a saját esze és értelme.”⁵⁵ A hitben az ember bölcsésége válik bolondsággá. Viszont az értelem fórumán az Ige bolondság. Amint Luther Márton mondja: amit Isten mond, azok „lehetetlenségek, hazugságok, ostobaságok, gyengeségek, képtelenségek, utálatosságok, eretnekségek és ördögi dolgok: — ha az észt kérdezed”.⁵⁶ Az Isten Igéje az ész fölött áll. Abszolút tekintély, amely előtt az észnek is meg kell hajolnia.

De ez az engedelmesség nem rabszolgáság. Az Ige tekintélye nem jelent heteronómiát. Az Ige nem az én törvényem, nem a más törvénye, hanem Isten törvénye. Más törvények engedni személyes belátás és meggyőződés nélkül, vagy egyenesen értelmem és akaratom megoldöklésével: nyomorult rabszolgáság. Isten szavát közvetlenül hallani, afelől személyesen meggyőződni, annak az emberi értelmet felülmúló bölcseségét belátni (autopistia és autopsia), annak gyönyörűséggel engedelmeskedni: a legnagyobb szabadság, a hit szabadsága a Lélek által. „Haec est christiana illa libertás, fides nostra”.⁵⁷

A realisztikus heteronómia az egyházat reális üdvintézménnyé teszi, az üdv közvetítőjévé. Üdvösségeimet az egyházon kívül hiába keresem. Az idealisztikus autonómia elve⁵⁸ ezzel szemben éppen közvetlenséget akar biztosítani. Az autonóm igazság mindenhol, mindenkor és mindenki által fellelhető, annak kizárlagos letéteményesei és közvetítői nincsenek. Ezért az ember, sub specie ideae, saját maga, tehát közvetítés és közösség nélkül is megtalálhatja az igazságot. Mivel azonban ideális ember nincs, az igazság keresésében minden ember rá van utalva a közösségre, de nem abszolút szükségszerűséggel. Eszerint az egyház, — az idealisztikus autonómia elvének végső következményeit nézve, — csak viszonylagos szükséget tölt be mint azoknak az önkéntes közössége, akik ugyanazon eszmék és eszmények keresésében és követésében egymást támogatják. Mind ezekkel szemben a reformátori tanítás szerint az egyház azok közössége, akiket Isten örök végzésénél fogva az Ige hallására elhívott. Az egyházat az Ige alapítja meg. Az egyház az a „hely”, ahol a múltban elhangzott történeti Ige jelen történetté válik az Ige hirdetésében és a sákrumentumokban.⁵⁹ Mivel pedig az Ige

csak az egyházban hirdettetik, viszont mindenütt, ahol csak az Ige prédikáltatik (ha csak ketten vagy hárman jönnek is össze a Krisztus nevében) és a sákrumentumok helyesen kiszolgáltatnak, egyház van, reformátori alapon is áll a téTEL: „Az egyházon kívül nincs üdvösséG”. Mert az Ige hallása nélkül nincs hit és hit nélkül nincs megigazulás.

Az Ige prédikálása annak hallásától el nem választható. Go-garten hívja fel a figyelmünket, hogy az „akoe” szó az újtestamentumi szóhasználatban nemcsak „hallást”, hanem „prédikációt” is jelent.⁶⁰ A kettőt a hit köti össze, mert az Isten szavát hallani a prédikációban annyi, mint hinni és hinni annyit jelent, mint bizonysságot tenni. A prédikátor, a bizonysságtevő azt az Igét hirdeti, amelyet a hitben hall. Az evangélium „hitból-hitbe” szól. Az egyház tehát az evangélium hallónak és hirdetőinek közössége. Ez a legteljesebb egymásrautaltságot jelenti. A hit élete nem a misztikus magános kontemplációja, hanem közösségi élet. Az Isten igéje mindenG emberi bizonysságtétel formájában hangzik felém. Amint Luther mondja: „Isten nem tartja alábbvalónak, ha ember prédikálja az ő Igéjét, mintha ő maga tenné”.⁶¹ „Senki sem lehet olyan tudós vagy szent, hogy a legcsekélyebb prédikációt is elmulasztaná vagy megvethetné, mert hiszen nem tudhatja, mely időben jön az óra, amikor Isten véghez akarja vinni munkáját a prédikátor által”.⁶²

Mindez nem más, mint az egyetemes papság nagy reformátori elve. minden keresztyén egyformán elhívatt az Ige hallására és hirdetésére. Mindnyájan közvetlenül járulhatunk Főpapunk elé és bizonysságot tehetünk a testté lett Igéről. Ez a reformáció tiltakozása mindenemű közbenjárás ellen, amely jogtalanul a hívő és Krisztus közé iktatódott. „Omnes nos aequaliter esse sacerdotes..”⁶³ De ez a papság nem áldozárság, mert az egyetlen, tökéletes, egyszersmindenkorra elégséges, megismételhetetlen áldozat már bemutattatott a kereszten. Nem közbenjárás, mert egy a mi Közbenjárónk, a Krisztus.

Az Úr Jézus Krisztus és a hit között nincs semmi közbevettetés. De ez a közvetlenség nem az időfeletti eszme közvetlensége. Az Ige valóságos történet. Olyan történet, amely sohasem válik theore-tikus múlttá, de a hit számára mindig történet marad. Ez azért

van így mivel az Ige kontingenciája az örökkévalóság kontingen-ciája amely az emberi ész előtt megfoghatatlan. A testté lett Ige, Krisztus, a hit számára minden jelen van és velünk van minden na-pon e világ végezetéig.

IV.

A SZÓ ÉS A KÖNYV.

Luther még azt mondta, hogy az írás a jászol, amelyben Krisztus fekszik.¹ Ebben a mondásban az a felfogás jut kifejezésre, hogy nincs közvetlen azonosság az írott Ige és a testté lett Ige között. Ugyancsak Luther írta, hogy si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemuſ Christum contra scripturam.² Azt a szabadságot, amellyel Luther nyilatkozott a Biblia egyes könyveiről, nem lehetne megérteni, ha Luther a szent Könyvet Isten Szavával közvetleneül azonosnak tartotta volna. Közismert tény például, hogy Luther Jakab apostol levelét „szalma levélnek” nevezte.³ De servo arbitrio című könyvében azt mondta: „liber Esther, quamvis hunc habent in canone, dignior omnibus me iudice, qui extra canonem haberetur.”⁴ Kétségtelen, hogy Kálvin János nem ment ennyire a keresztyén szabadság gyakorlásában, mindenkoráltal a reformátorok tanítása alapjában véve megegyezett abban, hogy a Szó és a Könyv között közvetett azonosság áll fenn. Az azonosság egyetlen kapcsa a Szent Lélek belső bizonysgájtétele. Ezt hallani annyit jelent, mint magának a Szentírás szerzőjének, az élő Istenek élő szavát hallani. A Szentírás tehát a hitben lesz a hit zsinormértéke.

A reformáció e nagy igazságát az utókor nem tudta megőrizni. A protestáns orthodoxyia ismét elvilágiasította az evangéliumot. Az élő Ige Könyvvé lett, az ajándék adottsággá, a személyes megszólítás személytelen és theoretikus tanná, törvénnyé és tudósítássá. Kétségtelen, hogy a protestáns orthodoxyat az Ige elvilágiasításában jóhiszemű indokok vezették. A protestáns orthodoxyia ugyanis biztosít-

tani akarta az írás formális tekintélyét a kívülállókkal, az ellenfelekkel szemben is, de ezt csak úgy tehette, ha közben öntudatlanul az írást tárgyilagos, theoretikus és világi tekintélyé változtatta és isteni kontingenciájától megfosztotta. Meg akarta védeni az írást és elfelejtette, hogy az Isten igéje nem szorul emberi védelemre. „Megáll az Isten igéje és nem állhat senki ellene.” Dávid a Szeregek Urának nevében és gyenge parityával gyözte le Góliátot, miután Saul páncélját visszautasította. Ezzel szemben a protestáns orthodoxyia azon fáradozott, hogy az Igét a világi tekintély vértételebe öltöztesse.

Ez az igyekezet nemcsak jóhiszemű, hanem természetes is volt. Az Isten élő Szavának tekintélye ugyanis nem adottság-tekintély» amely felett az ember szabadon diszponálhat; és ezért a világi vi-tatkozásokban azok, akik szabadon kezelhető adottság-tekintélyekre támaszkodhattak, könnyen fölénnybe kerülhettek. Teljesen érthető a protestáns orthodoxyia tekintély-keresése, ha elgondoljuk, hogy a reformáció öröksei, akár a római katholikusok, akár a rajongók, akár a racionalisták ellen harcoltak, egységes, emberileg kezelhető adottság-tekintélyekkel találták magukat szemben. A római egyház bajvívói, mint például Pighius Albert, amikor látták, hogy ha egyedül a verbum scriptum alapján vitatkoznak a protestánsokkal, könnyen a rövidebbet húzzák, visszavonultak a verbum traditum felleg-várába. A hagyomány azután már egységes és könnyen kezelhető tekintély volt. A rajongók sem vesződtek a verbum externum és a verbum internum paradox egységével, hanem a verbum externumot félretették és csak a Lélek belső szavára, a verbum internumra támaszkodtak, mint közvetlenül felhasználható végső tekintélyre. Amit a Lélek mond, az az igazság! Még könnyebb volt a racionalisták dolga, mert hiszen bűnös emberi természetünknel fogva úgyis mindenájan legtöbbször az észt szoktuk legfőbb kánonná tenni. Mindezekkel a tekintélyekkel szemben az Ige, amely közvetve azonos a* Szent írással, nehezen kezelhető harci eszköznek bizonyult. Az Ige kardja az Isten kezében van, viszont a protestáns polemikusoknak olyan kard kellett volna, amelyet az ember forgathat emberi fegyverek ellen. A végső és abszolút tekintély az Isten szava, amint azt a Szentírásban a Lélek bizonyásztevésére halljuk: — igen, de a Szent Lelket az ember nem idézheti meg kénye-kedve szerint mentő tekintélynek a hitviták zajos fórumaira. Isten nem kényszeríthetjük arra,

hogy beleszóljon az érvelésbe és javunkra döntse el a vitát. Olyan tekintélyre volt szükség, amellyel az ember szabadon rendelkezik. Megkezdődött tehát a végzetes erőfeszítés, amely arra irányult, hogy az Ige ilyen közvetlenül felhasználható, formális, theoretikus, mindenkié nézve kötelező, tárgyilagos, abszolút tekintélyé változék át.

Az eszköz erre a verbális inspiráció tanának kifejlesztése volt. E tan szerint az isteni ihletettség a Bibliát tökéletes, csatlakozna tattan, befejezett, hibátlan produktummá tette *nemcsak a hit, hanem a théria számára is*. Erre a tekintélyre most már bátran és közvetlenebbel lehetett hivatkozni. Az írás emberileg felhasználható isteni érvek tárházává lett, olyan arzenállá, amelynek fegyvereit immár az ember is kezébe ragadhatta és forgathatta. A lutheri orthodoxyia egyik képviselője például úgy nyilatkozott a Genezisról, hogy abban „benne van minden isteni és emberi tudomány; az Ágostai Hitvallásnak huszonnyolc cikke és az érvek valóságos fegyvertára mindenféle szekták, atheisták, pogányok, zsidók, törökök, tatárok, pápisták, kálvinisták, szociniánumosok és baptisták ellen ..”⁵

A verbális inspiráció plenáris inspiráció volt a Biblia formáját illetőleg is. Amint Hollaz mondotta: „Non tantum sensus at res significatae, sed et voces tanquam signa rerum divinitus sunt revelatae”.⁶ De plenáris volt az inspiráció a Biblia tartalmának szempontjából is. Hadd idézzük erre nézve ismét Hollaz nyilatkozatát: „Continentur in scriptura res historicae, choronologicae, genealogicae, astronomicae, physicae et politicae, quae, licet cognitu ad salutem non sint simpliciter necessariae, sunt tamen divinitus revelatae.”⁷ Tehát nemcsak a hit dolgaiban és a hitre nézve volt tekintély az írás, hanem mindenki számára és mindenki számára, amik csak benne foglaltatnak. „Ki merészelné Copernicus tekintélyét a Szent Lélek tekintélye felé helyezni?” — kérdezte Calov.⁸

Azzal, hogy az Ige szent Könyvvé, adottság-tekintélyé változott, elvesztette megszólító jellegét. A könyv nem szólít meg és nem vár feleletet. Vele személyes kapcsolatba nem léphetek. A reformátorok a Szent Lélek belső bizonysgájtétele alatt az Igének ezt a megszólító jellegét értették. A Szent Lélek tanúságára magának az elő Istennek élő szavát hallom az írásból felém csendülni a hitben. A hit hallása nélkül az írás a szemlélet „tárgya.” A hit hallásában ellenben már nem pusztán alany vagyok, hanem egyszersmind a meg-

szólítás tárgya is; viszont az írás sem pusztta tárgy, hanem mint élő Ige a megszólítás alanya is. *Én* hallom az *Igét* és az *Ige* megszólít *engem*. Az írás tehát annyiban abszolút tekintélye és regulája hitünknek, amennyiben annak szavait a Lélek a szívünkbe másolja. Ez az írott Ige és az élő Ige paradox egysége, amelynek létrehozója a Szentláromság egy öröök Isten. A protestáns orthodoxyia tanításában ez az egység szétesett. Amint Brunner megjegyzi, az írás szavának és a Lélek szavának paradox egysége már Melanchtonnál okozati viszonnyá válik. Azt jelenti ez, hogy az írás hatásából következtünk vissza annak isteni igazságára. A testimonium Spiritus sancti-ból végül is ez lett: az írás igazságának bizonyítása az írás erkölcsi hatásából.⁹ A Lélek tanúsága most már nem annyira contingens, szabad aktus, személyes megszólítás, mint inkább hatás. A protestáns orthodoxyia igyekezete oda irányult, — a lutheránusoké különösen a Rathmann-féle vita óta,¹⁰ — hogy a Lélek tanúbizonyságát mint hatást mind jobban összekössék az írással. Musaeus úgy magyarázta a dolgot, hogy az írásnak ad effectus supranaturales producendos ultra suam nativam vim kell „eleváltatnia”, viszont az a virtus, amelynek következtében ez az eleváció bekövetkezik, elszakíthatatlanul össze van kötve az írással.¹¹ Quenstedt ellenezte ezt az eleváció-elméletet, mert úgy gondolta, hogy az írás etiam ante et extra usum legitimum intrinsecam divinam et sufficientem indifferenteremque ad homines vim et efficaciam ad spirituales et divinos effectus — producendos bír és az írásnak ez az ereje vis nativa et intrinseca.¹² Calov szintén ezt az „ante et extra usum”-érvényt állapítja meg: „Scriptura sacra ... per se ... divina etiam ante et extra omnem usum. Non enim illa tantum, quae fidem et salutem directe concernunt, sed quaecumque in sacris litteris inveniuntur, Dei verbum sunt.”¹³

Az írás tehát abszolút isteni tekintély, még mielőtt a kezembe venném, olvasnám és benne Isten szavát hallanám; és pedig nemcsak a hit dolgaiban, hanem mindenben, quaecumque is sacrī litteris inveniuntur. Ezzel a Szentírás elvesztette isteni történetiséget és dologszerű adottság-tekintélyé lett, a szemlélet „tárgyává”, részé, vagy amint Brunner mondja, „szent dologgá, fétissé”¹⁴ változott.

A reformáció formális principiúmának ez az átalakulása súlyos következményeket vont maga után a „hit és történet” kérdésének

szempontjából. Először is visszatért a tekintélyhit, a dolegszerű, theoretikus tekintély elválaszthatatlan korrelátuma. Elhinni valamit csak azért, mivel a Bibliában van, esetleg értelmet feláldozásával: nem más, mint tekintélyhit. Természetesen a protestáns orthodoxyia hitfogalma korántsem merült ki a pusztta elhívéssel, igaznaktartással, mert hiszen ott volt a fiducia is, a hitaktus befejező mozzanata. Mindazonáltal ismét elkülöníthetővé vált az, *amit hinnem kell*, vagyis a fides quae creditur attól, *amivel hinnem kell*, a fides qua crediturtól. Mintha bizony a hittől eltekintve meg lehetne állapítani, hogy *mit* kell hinnem! A protestáns orthodoxyia mégis megállapította ezt, mert hiszen csak rá kellett mutatnia az írásra: íme mindaz, amit hinned kell! Más szóval: az írás formális és theoretikus tekintélye eleve megállapíthatóvá tette a hit tartalmát. Hinnem kell azokat a történeti tényeket és metafizikai jellegű igazságokat, amelyek a Bibliában foglaltatnak és az üdvösségre tartoznak. Mindezeket a theologia rendezi, tanokba önti, és a hit nem más, mint e tanok igaznaktartása, majd a fiducia által önmagunkra való vonatkoztatása.

De vájjon adva van-e az Ige, mint a theoretikus igaznaktartás „tárgya”, még mielőtt az a hitnek tárgya és egyszersmind annak alanya is lehetne? El lehet-e egyáltalán választani az Igét a hittől, a hittartalmat a hitaktusról? Nem megmondta Kálvin János, hogy „a hitnek az Igéhez való viszonya örök és éppúgy nem lehet elszakítani tőle, mint a sugarakat a naptól, amelyből erednek”?¹⁵ Az az ige, amely a hiten kívül hangzik, nem Isten igéje. Theoretikus hit-tartalom nincs. A hit tartalmát nem lehet tudni, vagy látni, csak hinni.

De nincs theoretikus hitalap sem. A protestáns orthodoxyia mégis a verbálisan inspirált Bibliát tette előlegezett, theoretikus hitalappá. Holott az egyetlen hitalap a hitben hallott Ige. „Az Ige az alap, amelyre (a hit) támaszkodik, amely őt fenntartja, amelytől ha eltér, összeomlik”, — mondja Kálvin.¹⁶

Az a hit, amely theoretikus tekintélyen nyugszik, csak elhívés, de nem hit. Hogy aztán a garantáló tekintély-adottság a tradíció-e, vagy a római pápa, vagy a zsinatok, vagy a plenárisan inspirált csalatkozhatatlan Biblia, nem sokat számít. A fides dogmatum és a fides historica semmiképpen sem igazi hit.

Itt minket a „hit és történet” problémájának szempontjából

a „történelmi hit” azért érdekel különösebben, mivel az rendszerint együtt jár a természetfeletti historizmussal. Azért hiszek el bizonyos történeti tényeket, mivel meg vagyok győződve arról, hogy a térr- és időbeli világ egy bizonyos csodálatosan elkülönülő szakasza a kijelentés. A historizmusnak ez a fajtája tehát, éppen úgy, mint minden más historizmus, a kijelentést a történet állítmányává teszi. De lássuk, milyen jegyekben különül el a természetfeletti historizmus a historizmus többi fajtáitól. Az első megkülönböztető jegy a „természetfeletti” jelző. Azt jelenti ez, hogy a kijelentést a történetnek csak egy bizonyos csodálatos darabja hordozza, nem pedig, mint például a vallástörténeti iskola modern kijelentés-historizmúsában, a történet egész szélessége. A lényegesebb elhatároló jel azonban nem a „természetfeletti” jelző, hanem sokkal inkább a másik nagy különbség: az, hogy míg az igazi természetfeletti historizmus gondolati alapja a realizmus, addig a modern historizmus megalapozása, mint később látni fogjuk, inkább idealisztikus jellegű.

Szinte azt mondhatnók, hogy a verbális inspiráció, a fides historica és a természetfeletti historizmus elválaszthatatlan korrelátumok, amelyeknek közös nevezője a kijelentés-realizmus. Ezt a szó rosszabb értelmében vett realizmust a protestáns orthodoxyia nem a reformációtól, hanem inkább a középkori skolasztikától Örökölte. Lényege az, hogy az isteni valóság időbeli és dologszerű adottság, amely mint külső, heteronóm tekintély lép fel az emberrel szemben, így a „történelmi hit” alapja a verbálisan inspirált, csalatkozhatatlan Biblia tekintélye lett, amely kétségevonhatatlanul bizonyította a benne elbeszélt csodákat, viszont e csodák garantálták a kijelentés metafizikai jellegű igazságait. Amint Schmidt F. W. mondja a protestáns orthodoxyia természetfeletti historizmusáról: „a történeti tények annyival nagyobb jelentőséget nyertek, mivel azok, — kivált-képpen a Bibliában elbeszélt, magukat minden más történéstől elkülönlítő csodák —, a kijelentésszerűen közölt metafizikai jellegű igazságok kép viselésére és bizonyítására a végső alapot szolgáltatták.”¹⁷

Amint világosan látható, itt tulajdonképpen *kettős heteronómia*ról van szó. A Biblia tartalmát azért hiszem, mivel az ebben a csodálatos módon létrejött és csalatkozhatatlan könyvben van megírva; másfelől a Bibliában foglalt metafizikai jellegű igazságokat azért kell hinnem, mivel a szintén a Bibliában elbeszélt csodák keszednek mellettük. A Biblia bizonyítja a csodákat és a csodák bi-

zonyítják Krisztus istenségét, megváltói voltát, tanításait és a kijelentés többi metafizikai természetű igazságait.

A protestáns orthodoxya historizmusának kettős heteronómiája éles ellentétben állt a reformáció felfogásával.

Kálvin szerint a pusztta csodahit még nem hit, hanem legfeljebb fides implicita.¹⁸ „Az evangélisták emlílik, — mondja Kálvin —, hogy többen hittek olyanok, akiket csak a csodák ragadtak bámulatra és csak annyira jutottak el, hogy Krisztus a megígért Megváltó, bár még halvány fogalmuk sem volt az evangélium tudományáról. Ezt az észrevételt, amely arra indította őket, hogy Krisztusnak szívesen vessék alá magukat, a hit névvel ékesítik fel, ez azonban csak kezdete a hitnek”.¹⁹ Amit Kálvin a skolasztikusok hitfogalma ellen mondott, az a fides historicus protestáns formájára nézve is érvényes, mért az is „abban áll, hogy az ember hiszi, hogy van Isten és igaznak tartja a Krisztusról szóló történeteket, — mint ahogy az olyan dolgokról szoktunk ítéletet alkotni, amelyekről hallunk, mint régen történtekről, vagy amelyeket mint szemtanuk magunk látunk. Az ilyen hitnek azonban nincsen semmi jelentősége és ezért nem is érdemli meg a „hit” nevet. Ha valaki dicsekendné vele, vegye tudomásul, hogy ilyen hitük az ördögöknek is van, akiknek abból mégsem származik más hasznuk, mint az, hogy annál inkább rettegnék, reszketnek és borzadoznak.”²⁰ Amikor Kálvin az Institutio III. könyvében a hit gyengeségéről beszél, szinte azt várónak, hogy rámutasson az üdvtörténet csodáira, amelyeknek látása megerősítene a hitet. Ehelyett Kálvin egyszerűen kijelenti: „Minthogy azonban az a gondolat uralkodik felettük, hogy Isten jelen van velük és az ő üdvösségekről gondoskodik, a félelmet... legyőzi a biztonság érzése.”²¹ A hit tehát mindenkor és egyedül Isten jelenválló Igéjéhez viszonyul. Az Igén kívül sehol, még az „üdvtörténet” csodáiban sem találhatjuk meg azt, ami üdvösségeinkhez szükséges, mert hiszen az „üdvtörténet” is csak a hitben hallott Igében lesz a hit számára igazán „üdvtörténetté.” „Az Istennek titkai ugyanis, — mondja Kálvin —, amilyenek a mi üdvösségeinkre tartozó dolgok, — önmagukban, és amint mondani szokták, a maguk „természetében” nem foghatók fel, hanem csak az Ó Igéjében szemlélhetjük azokat ...”²² Ugyanezt a gondolatot kapcsolja össze Jézus Krisztus életének történeti tényeivel Luthernek a már fentebb idézett nyilatkozata: „Ha Krisztus élete és szenvedései nem volnának az Igébe

öntve, amelyhez a hit hozzátapad, akkor azoknak semmi hasznuk nem volna.”²³ Ugyancsak Luther mondta: „Ne csodálkozzunk, hogy a jelek megszüntek akkor, amikor az evangélium mindenfelé felcsendült és hirdettetett azoknak, akik Istenről nem is tudtak és akiket azelőtt Isten kénytelen volt külső csodákkal megnyerni, mint mosolygó almával és körtével a kis gyermeketet..”²⁴ mert a másoknak mutatott csodák engem nem győznek meg annyira a kegyelemről, mint a világos és tiszta beszéd, és vigasztalóbb számonra, szíves intésekét és buzdításokat hallani, mint a csodákról prédikálni.”²⁵ A pusztta heteronóm csodahitet Luther sem tartja igaz hitnek. „Azok, kik Krisztusban személyéért és csodatételeiért hittek, — mondja Luther —, mindenjában elpártoltak tőle, midőn megfeszítettem. Magának az igazság szavának elégségesnek kell lennie a szívre nézve, s az embert oly teljesen át kell hatnia, hogy ragaszkodjék hozzá még akkor is, ha az egész világ, az angyalok és a pokol minden fejedelmei feltámadnának is ellene, sőt ha maga Isten hirdetné is az ellenkezőt.”²⁶ Sőt Luther szokott vehemensciájával odáig ment a „történelmi hit” ellenzésében, hogy egyenesen kijelentette: „Ha Krisztus csodatettei nem volnának és mi azok felől semmit sem tudnánk, akkor is elég volna az Ige, amely nélkül nem élhetnénk.”²⁷

A reformátori felfogás szerint tehát nem a történet a kijelentés, hanem a kijelentés története: az idők teljességében testté lett Ige, Aki mindenkor velünk van és jelen van, mert örökkévaló. A protestáns orthodoxyia azonban az élő Igét Könyvvé tette, a hitet tekintélyhitté, „történelmi hitté”, és ezzel megjelent a történelmi hit elmaradhatatlan korrelátuma: a természetfeletti historizmus. És miközben a protestáns orthodoxyia a természetfeletti historizmus és a verbális inspiráció kettős heteronómiájának kiépítésén fáradozott, Nyugateurópa életében mind jobban érvényesült, majd a felvilágosodásban teljesen tudatossá vált az a szellemi irányzat, amelynek alapelve éppen az autonómia volt. Így a protestáns orthodoxyia tekinthető rendszere, amikorra kiépült, akkorra tulajdonképpen el is avult, hasznavezetetlenné vált.

V.

„ESETLEGES TÖRTÉNETI IGAZSÁGOK” — „SZÜKSÉG-SZERŰ ÉSZIGAZSÁGOK.”

A hit és történet közötti viszony teljes problematikája csak az „újprotestantizmus” kijelentéselméleteiben bontakozott ki. Ha a „hit és történet” téma jának bonyolult kérdéseiben tájékozódni akarunk, akkor az „óprotestantizmus” és az „újprotestantizmus” megkülönböztetése, amint azt Troeltsch¹ és mások is alkalmazták, feltétlenül szükséges, még akkor is, ha nem követjük Troeltsch-öt e megkülönböztetés összes előfeltevéseiben és következményeiben. Kétségtelen ugyanis az, hogy az újkori gondolkozásnak a felvilágosodásban kifejezésre jutó hatásait magába felszívó protestáns theológia és a felvilágosodás előtti protestantizmus között a kijelentésfogalom szempontjából óriási különbség van, sőt sok tekintetben két egymással ellentétes fejlődési irányról van szó. Az újkori gondolkozás és az újkori világkép következményei, amelyeknek erjesztő hatása a nyugati világ gondolkozásában már a reformáció idején, de még inkább az óprotestáns orthodoxyia korában is működött, tulajdonképpen csak a felvilágosodás idejétől kezdve váltak a protestáns theológiában mind jobban explicitté és formálták át gyökeresen annak kijelentésfogalmát.

A felvilágosodás a szellemi élet minden területén, így a protestáns theológiában is, az *autonóm* ész jogainak érvényesítését jelentette. Mert mi a felvilágosodás? Kant így felel: „A felvilágosodás az ember felszabadulása saját maga okozta kiskorúságából. A kiskorúság azt jelentette, hogy az ember képtelen volt a saját értei-

mét mások vezetése nélkül használni. Azért volt ez önkéntes kiskorúság, mert nem az értelem hiányzott, hanem a bátorság és az elhatározás arra, hogy értelmét mások vezetése nélkül használja. Sapere aude! Légy bátor és élj az eszeddel: ez a felvilágosodás jelzsva.² Az autonómia gondolatának könyörtelen érvényesítése természetesen a történeti tekintélyeket sem kímélte. Így a felvilágosodás nemcsak történeti, hanem sokszor egyenesen történetellenes volt.³ Ez a történetellenesség végül is a francia forradalomban robbant ki, amely az egész társadalmat „ex integro”, a történeti fejlődés figyelembevétele nélkül és az ész elvei szerint akarta felépíteni.⁴ Magától értetődik, hogy a felvilágosodás történetellenes tendenciája nem vezethetett idáig a protestáns theológiában, mert ha van valami, ami a történettől el nem szakítható, a keresztyén vallás kijelentése az. Ezért itt a történettől való teljes emancipáció nem következett be, viszont a küzdelem a történeti, pozitív kijelentés-vallás és a „természeti vallás” között annál hevesebben folyt. A protestáns theológiában a helyzetet különösen kiélezte az, hogy a felvilágosodás theologai racionalizmusa itt a történeti tekintélynek egy különösképpen kifejlesztett rendszerével találta magát szemben: az orthodoxya verbális inspiráció-elméletének és természetfölötti historizmusának *kettős heteronómiájával*. A verbális módon inspirált Biblia csodája garantálta a kijelentés csodáit és a kijelentés csodái kezeskedtek a kijelentés metafizikai jellegű igazságai mellett. Ezt a kettős heteronómiát a felvilágosodás theologai racionalizmusa természetesen nem tűrhette. Azt követelte, hogy a vallás igazsága független legyen minden külső tekintélytől: akár az inspiráció csodájától, akár a kijelentés-csoda „esetleges történeti igazságaitól.” Mert vagy megáll valami az ész fóruma előtt és önmagában igaznak bizonyul, vagy pedig teljesen hiábavaló a történeti csoda mentő tanúsága. A racionalizmusnak ezt a meggyőződését legnyomatékosabban Lessingnek, a „felvilágosodás géniuszának”⁵ híres, sokat idézett nyilatkozata fejezi ki: „Esetleges történeti igazságok sohasem szolgálhatnak szükségszerű észigazságok bizonyítékaiul.”⁶ E mondás tulajdonképpen két ponton támadja meg a protestáns orthodoxya tekintélyhitét: a verbális inspiráció frontján és a természetfeletti historizmus frontján. Hogy ezt a kettős támadást világosan láthassuk, állítsuk bele Lessing eme nyilatkozatát theologai műveinek a kontextusába.

Az esetleges történeti igazságok először is azért nem szolgálhatnak szükségszerű észigazságok bizonyítékaiul, mivel felőlük, mint múltbeli történeti eseményekről csak *valószínűségi* bizonyossággal rendelkezünk. Itt tehát a bizonyosság *fokáról* van szó. És azt is jól jegyezzük meg, hogy Lessing itt egyáltalán nem abból a csodákkal szemben táplált szkepszisből beszél, amelyet a természettudományos világnézet ihlet. Nem viseltetik előítéettel a csodák iránt a többi, természeti törvények szerint lefolyó események javára. Nem tagadja a priori a csodák lehetőségét. Mert hiszen ezt mondja: „... ki tagadná, — én nem! — hogy a csodákról és a jövendölésekéről szóló híradások éppen olyan megbízhatóak, mint amilyen megbízhatók történeti igazságok általában lehetnek? Igen: de ha csak annyira megbízhatók, akkor hogy merjük azokat a gyakorlatban végtelenül megbízhatóbbaknak tartani azzal, hogy olyan igazságokat építünk rájuk, amilyeneket nincs jogunk történetileg megállapított tényekre építeni? Ha egyszer a történeti igazságokat nem lehet demonstrálni, akkor velük sem lehet semmit sem demonstrálni.”⁷ Lessing példát is hoz fel erre: „Mindnyájan hisszük, hogy Nagy Sándor élt és rövid idő alatt szinte egész Ázsiát legyőzte. De ki merne felenni erre a hitre olyasvalamit, aminek az elvesztése pótolhatatlan veszteség lenne? Ki merné e hit következtében örökre elátkozni mindeneket, amelyek ezzel a hittel összeütköznek? Én nem! A Nagy Sándorról és győzelmeiről szóló híradások ellen nem tudok semmit se felhozni, de hátha úgy állna a dolog, hogy e híradások a Nagy Sándort mindenüvé kísérő Chörilus kitalálásain alapulnának, éppen úgy, mint ahogy Trója tízéves ostroma hírének sincs semmi más alapja, mint Homeros költeményei. És hogya én történetileg semmi kifogást nem emelhetek az ellen, hogy Jézus valahol egy halottat feltámasztott, akkor emiatt vájjon igaznak kellene-e tartanom azt, hogy Istennek Fia van, Aki Vele egylényegű?”⁸ De vájjon a bibliai történetek valószínűsége is csak ilyen természetű? Vájjon nem adhatnak sokkal nagyobb bizonyosságot „az inspirált történetírók, akik nem tévedhettek?”⁹ Erre Lessing így felel: „Sajnos, maga az is, hogy e történetírók ihletettek voltak és nem tévedhettek: csak históriailag bizonyos.”¹⁰

Itt tehát, amint mondottuk, a csodákról szóló hírek bizonyossági fokáról van szó, amely nem más, mint a valószínűség. A múltbeli eseményt a jelenben demonstrálni nem lehet. Abszolút bizonyos-

ság felőle nem lehetséges, mert egy múltbeli tényről csak történeti közvetítés útján értesülhetek. „A saját szemem előtt végbement csodák közvetlenül hatnak. Viszont a beteljesedett jövendölésekkel és csodákról szóló hírek csak közvetítés által hatnak, amely minden erejüket elveszi.”¹¹

Lessing szinte koncedálja, hogy közvetlen hatás esetén hinne. „Ha Krisztus idejében elnék, — mondja —, akkor az ö személyében beteljesedett jövendölések feltétlenül felhívának Rá a figyelmet. Ha látnám Őt csodát tenni és semmi okom nem volna kétkedni abban, hogy igazi csodát láttam, akkor bizonyára e kiváló, csodatevő férfiú iránt annyi bizodalmat éreznék, hogy értelmet önkéntesen az Ő értelme alá rendelném, úgyhogy még azokban a dolgokban is hinnék neki, amelyekben nem rendelkeznék kétségevonhatatlan, személyes tapasztalattal.”¹² Sőt Lessing még tovább megy. Azt mondja, hogy ha a keresztyének manapság valódi, elvittathatatlan csodákat vinnének végbe, akkor ezekben „léleknek és erőnek bizonyásait” látná.¹³ Más szóval a történeti igazságok csak akkor lehetnek „léleknek és erőnek bizonyásai”, ha hatásukat közvetlenül fejtik ki. Mivel azonban az „üdvötörénet” csodái manapság csak híradások, vagyis történelmi közvetítés által állnak rendelkezésünkre, nem demonstrálhatók, felük abszolút bizonyossággal nem rendelkezhetünk és ezért demonstrációjuk nem használhatók.

Lessing azonban nem áll meg itt. Továbbban öleg kijelenti, hogy a történeti igazságok nemcsak azért nem szolgálhatnak szükségszerű észigazságok bizonyítékaival, mivel számunkra csak históriai, azaz valószínűségi bizonyossággal bírnak, hanem azért sem, mivel a történeti igazságok egészen más osztályba tartoznak, mint a szükségszerű észigazságok, és ha mi mégis bizonyítékul használjuk őket a szükségszerű észigazságok mellett, akkor ezzel jogtalan „metabasis eis alio genos”-t követünk el. Itt tehát már nem a bizonyosság fokáról, hanem a bizonyosság *fajáról* van szó. Lessing szerint ha semmi kifogást sem tudnánk emelni Jézus feltámadása eltan, ez a történeti tény akkor sem bizonyíthatná, hogy a feltámadott Jézus az Isten Fia.¹⁴ A csodák tehát szerinte nem bizonyíthatnak semmiféle metafizikai jellegű kijelentés-igazságot. Ezzel Lessing élesen szembehelyezkedik a protestáns orthodoxyia természetföldi historizmusával, amelynek alaptétele éppen az, hogy a csoda, ez a látat, konstatálható tér-időbeli tény a hit alapja és garanciája. Les-

sing számára a csoda, még ha történetisége felől semmi kétség sem forogna is fenn, „esetleges történeti igazság” maradna. Lessing az „esetleges történeti igazság” és a „szükségszerű igazság” fogalmait a népszerűsített Leibniz—Wolff-féle filozófiából vette át.¹⁵ Itt „esetleges” az, aminek nem-léte nem foglal ellentmondást magában; szükségszerű pedig az, aminek nem-léte el nem gondolható. Mindaz, ami empirikus, esetleges; viszont minden, ami apriori, vagy apriori ideákból levezethető: szükségszerű. A vérités de fait és a vérités de raison ellentéte ez.¹⁶

Lessing szerint tehát a Biblia nem bizonyíthatja abszolút hiatalossággal a csodákat, mivel maga az a tény is, hogy a Biblia írói inspirált és ezért csalatkozhatatlan történetírók voltak, csak historiailag bizonyos. Így hát, miután a csodát nem lehet demonstrálni, a *csodával* sem lehet demonstrálni. A hitet a csoda történeti igazságára építeni annyit jelent, mint „az egész örökkévalóságot egy pónkhálószálra függeszteni.”¹⁷ A vallás igazsága autonóm igazság, amely nem függhet semmiféle kontingenstekintélytől.

Lessingnek itt idézett nyilatkozatai azonban még nem fejezik ki mindeneket a következményeket, amelyeket a theologiai racionalizmus az Ige történetiségének szempontjából tartalmaz. Az autonómia és heteronómia, a szükségszerűség és esetlegesség szembeállításával még csak arra az ellentétre mutattunk rá, amely az autonómelvű theologiai racionalizmus és a természetfeletti historizmus között feküdt, de még nem beszéltünk arról a küzdelemről, amely a racionalizmus naturalizmusa¹⁸ és a kijelentés szupranaturalizmusa között folyt. A racionalizmus ugyanis nem elégedett meg azzal, hogy a kijelentés esetlegessége és tekintélyi igénye ellen tiltakozzék, de megtámadta annak *természetfelettiségét* is és pedig két ponton.

Az első célpont maga a (racionálizmus szerint) contra naturam végbemenő kijelentés-csoda volt. A csoda megszakította a termézetű folyamatosságot. Ezt a racionalizmus naturalizmusa nem tűrhette. Ezért a csodákat vagy egyszerűen tagadta, vagy pedig igyekezett azokat „természetesen” magyarázni. A XVIII. század csodakritikája elsősorban bibliakritika volt. Szinte paradoxszerű jelenség, hogy a Biblia történetkritikai vizsgálata az újkori gondolkozás legtörténetilemebb szakában született meg. Sőt bátran mondhatjuk, hogy a Biblia „előfeltevésmentes” történeti boncolásának legfőbb kiváltója egyenesen a történetietlen gondolkozás volt: a racionalizmus és a

naturalizmus anti-historizmusa. A Biblia és a kijelentés történeti eseményeinek bírálata akkor kezdődött, amikor a történet kijelentéséértéke vitássá vált, amikor a csodát már nem tekintették többé a vallásos igazságok garanciájának, hanem azt követelték, hogy az igazság minden esetleges történeti kezesség nélkül önmagát legitimálja az ész előtt: vagyis legyen autonóm észigazság a tulajdonképpeni racionalizmus szempontjából és természetes igazság a naturalizmus szempontjából. Addig, ameddig a csoda a kijelentés-igazság pecsétje volt, ahhoz hozzányúlni nem lehetett. Attól kezdve azonban, hogy az emberek a kijelentést az időtlen, történetfeletti, „örök ész-igazságokéban” keresték, nem járt többé élet-halál kockázattal, ha valaki a lényegtelenné és értéktelemné vált esetleges történeti tényeket bírálni kezdte. Így a történetkritika kezét a protestáns teológiában valósággal a történetietlen gondolkozás szabadította fel.

A kijelentés-naturalizmus számára a másik botránkozás a kijelentés értelmet felülhaladó, természetfeletti igazsága volt. Ez is áttörte a természeti folyamatosságot és nyilvánvalóvá tette az Isten és az ember közötti diszkontinuitást. Azt a negatív tételet fogalta magában, hogy a bűnös ember a saját erejéből nem juthat el Isten üdvözítő ismeretére. Ez az eredendő bűn által megrontott természeti ember nyomorúsága. Az ember méltóságát hirdető felvilágosodási teológia természetesen nem ismerte el ezt a megalázó helyzetet. Azt állította, hogy a „természeti vallás” elegendő az ember boldogulására. A következetes naturalisták egyenesen odáig mentek, hogy minden természetfeletti kijelentést elvetettek.¹⁹

A XVIII. század felvilágosodási teológiája, akár racionalizmusa, akár naturalizmusa szempontjából nézzük, nem talált módot arra, hogy az autonóm, szuverén észt, illetve a „természeti vallást” a pozitív, történeti kijelentésekkel kibékítse. A „természeti vallás” „észigazságai” és a történeti kijelentés „esetleges történeti igazságai” között áthidalhatatlan úr tátongott. Lessing ezt a szakadékot látta, amikor így kiáltott fel: „Ez, ez az a csúnya, széles árok, amelyen hiába próbálok átjutni. Ha valaki át tudna segíteni rajta, azt az Istenre kérem, jöjjön és segítsen rajtam.”²⁰

VI.

„A KERESZTYÉNSÉG ABSZOLÚTSÁGA.”

Lessing világosan látta azt az „éktelen, széles árkot”, amelyet a felvilágosodás theológiája ásott az „esetleges történeti igazságok” és a „szükségszerű észigazságok” között, de tulajdonképpen már azt is tudta, hogyan lehet ezt az árkot áthidalni. Amikor ugyanis „Az emberi nem nevelése” című munkájában megállapította, hogy „ami az egyes ember számára a nevelés, ugyanaz az egész emberi nem számára a kijelentés”,¹ és felfedezte, hogy az autonóm észigazságok a kijelentés történeti folyamatában jutnak az emberiség birtokába, akkor már elhagyta a történeti felvilágosodás talaját és elindult azon az úton, amely a „seculum philosophicum”-ból a „seculum-historicum”-ba, a felvilágosodásból a német idealizmus hatalmas szellemi áramlatába vezetett.

Az a nagy változás, amely a német idealizmus előtörésével Nyugateurópa szellemi életében végbement, minket természetesen a keresztyén kijelentés történetiségeinek szempontjából érdekel. A XIX. század protestáns theológiája ugyanis nagy általánosságban egészen másképpen tekint a történeti kijelentésre, mint a felvilágosodás történeti korszaka.

A változás okaiból csak a fontosabbakat emeljük ki. Az egyik a multat értékelni tudó konzervatív szellem felújulása volt. A francia forradalom a racionalizmus történetellenességét ad absurdum vezette, és a bekövetkező ellenhatás teljes tudatossággal fordult a történet felé. A felvilágosodás csak előre nézett és a múltat csak bírálni tudta. Most az emberek ismét megtanultak visszafelé nézni és

a történelem tanító szavára türelemmel hallgatni. Clio megint elfoglalta azt a katedrát, amelyről őt a XVIII. század történetietlen racionalizmusa letaszította.

A történeti érzék felújulásának még fontosabb tényezője volt a romanticizmus szellemi áramlata, amely a felvilágosodás hideg, ésszerű, elvont világától a konkrét, egyéni, történeti élethez fordult. A „történeti egyediség” fogalmát a romanticizmus adta a nyugati gondolkozásnak. Ez nem a társaság, a típus, a tömeg ellentétét jelenti, hanem az általános törvények elvontságával szemben a történeti tárgyak egyszeriséget, megismételhetetlenséget, különösséget» eredetiségét.² A „történeti egyediség” lehet egy korszak, egy kultúrtendencia, egy állam, egy nép vagy éppen egy történeti személy.³ A „történeti egyediség” nem zárja ki a fogalmi meghatározottságot, ám ez esetben az általános fogalom nem ágy viszonyul az alatta szubszumált különös fogalomhoz, mint az általános törvény az egyes esetekhez, hanem úgy, mint az életegység a maga elemeihez.⁴ A történetietlen felvilágosodás még a saját értékmérőit vitte bele a történelemben: a történet mértékévé a felvilágosult embert tette. Bíróként állt a múlt felett. Ami saját mérlegén könnyűnek találtatott, azt könyörtelenül elítélte. Így bályegezte például a középkort „sötét” korszaknak. Ezzel szemben a romanticizmus már tudta tisztelni a „történeti egyediséget”. Nem annyira bírálatra, mint inkább a finom, kongeniális megértésre törekedett. Ezzel óriási mértékben lendítette előre a történelem tudományát. Troeltsch szerint a romanticizmusból „származott a XIX. század egész német történettudománya és e század német theológiájának javarésze”.⁵

A romanticizmus nem különíthető el a XIX. század első felének német idealizmusától. A kettő kölcsönös okozati viszonyban állt egymással. A romanticizmuson kívül azonban még két jelentős tényezőt kell kiemelnünk, amely a német idealizmus történetfogalmának kialakulásában szerepet játszott. Az egyik Leibniz filozófiája volt, amelynek középpontjában a folyamatosság törvénye szereinti és a megmaradó polaritások segítségével való fejlődés gondolata állt. Leibniz szerint minden, ami történik, a folytonos fejlődés. *egy_*egy mozzanata. „... a jelen terhes a jövővel és terhes a múlltal, ... és az olyan átható szemek, mint az Istenéi, a legkisebb szubsztanciában a minden ség dolgainak egész sorozatát olvashatnák: *Quae sint, quae fuerint, quae mox Ventura trahantur*”.⁶ Leibniz a

fejlődés törvényét még olyan merev matematikai páncélba öltözette, amely erősen akadályozta annak szabad mozgását. Amikor azonban a Kantból kiinduló és a romanticizmustól ihletett német idealizmus ezt a törvényt magáévá tette és matematikai vérzetéből kiszabadította, akkor egyszerre nyilvánvalóvá lett óriási történetfilozófiai jelentősége.

A német idealizmus történetfilozófiája kialakulásának legfontosabb tényezője Kant filozófiája volt. Kant még mint a felvilágosodás gyermeké nyilatkozott meg akkor, amikor kijelentette, hogy ami történeti, csak illusztrációjúl szolgálhat, nem pedig demonstrációjúl,⁷ másfelől azonban kritikai trilógiával, amelyben kimutatta, hogy a szellem a maga sajátos megismerési formáival a természeti lélet szuverén módon formálja, egy új „kopernikusi fordulatot” idézett elő a filozófiában: valósággal felszabadította azt a naturalizmus igájából,⁸ összetörte a racionalizmus büszke dogmatizmusát, rámutatott arra a határvonalra, amely a szabadság morális-történeti világát a természet általános törvényekbe foglalható világától elválasztja és ezzel kijelölte a történetfilozófia további fejlődésének útját.

A XIX. század első felének történetfilozófiája azért jelentős a „hit és történet” téma jának szempontjából, mivel — főképpen Hegel-en és Schleiermacher-en keresztül — bevonult a protestáns teológiába és annak kijelentés-tanát alaposan átformálta, sőt nagy részben történetfilozófiává változtatta. A történetetlen racionalizmus helyét most egy olyan racionalizmus foglalta el, amely immár komolyan számolni próbált a történettel is. Mostmár nem küzdött egymás ellen kiengesztelhetetlen ellenfélként az ész és a történeti kijelentés. Hiszen már Herder (1744–1803) ki tudta békíteni a kettőt! „Ha a kijelentés az emberi nem nevelése, — mondotta, — aminthogy tényleg az és annak is kell lennie, akkor a kijelentés nevelte és pallérozta az észt; az anya tehát nem fordulhat a leánya ellen, sem a leány, ha helyesen akar viselkedni, az anya ellen ... A kiképzett ész nem pottyan csak úgy az égből alá... Mielőtt elvonottá válnék, minden pozitív először: a törvény, a tan, az igazság, a gyakorlat...”⁹ Ebben a szellemben próbálta aztán a XIX. század idealizmusa újra felépíteni azokat a jelent a történeti kijelentéssel összekötő hidakat, amelyeket a felvilágosodás történetetlen racionalizmusa felégetett. A szkéma Kant két utóbbi kritikája, a

romanticizmus és a fejlődés elve óta adva volt. minden szellemi élet alapja maga Isten. Ennek a szellemi alapnak történeti kibontakozása, öntudatra jutása a kijelentés. Az ember öntudatra kelése egyszersmind Isten megnyilatkozása. A kijelentés legmagasabb foka az isteni szellem tudata a véges szellem közvetítése által. Ilyen értelemben a befejezett vallás a keresztyénség, mert „benne az általános és a végtelen szellem az egyes és a véges szellemről el nem szakítható. Abszolút azonosságuk a keresztyén vallás és annak tartalma”.¹⁰ Ez a nyilatkozat Hegel-től való, aki különben azt tartotta, hogy a keresztyénség birtokában van ugyan e legmagasabb kijelentésnek, de csak mint képzetnek, mivel a keresztyénségen a vallás tökélye, vagyis lényegének megfelelő megnyilatkozása és végcélja: a véges és a végtelen egysége egy meghatározott, konkrét történeti személyhez és eseményhez van kötve. A keresztyénség vallás, a vallás pedig Hegel szerint az igazság „képzet” alakjában, amely mindenki számára való. A filozófia azonban nem elégzik meg az igazságnak ezzel a formájával, hanem fogalomra törekszik. Így a vallás teljesen szellemileg felfogott és minden kontingenciától megtisztított eszméje csak az abszolút filozófiában lehetséges.

A Hegel—Schleiermacher-hatás alatt álló idealisztikus kijelentés-elméletek közös szkémája az, hogy a vallás általános eszméjének, „lényegének” meghatározása az általános, alapvető vallásfilozófia feladata. Ugyancsak a vallásfilozófia állapítja meg, hogy a vallás „lényege” miképen viszonyul az egyes vallásokban az öntudat többi elemeihez és milyen tiszta-sággal jut bennük kifejezésre, így tehát a történeti vallásoknak többféle fajtája és többféle foka van. A keresztyénség az a történeti vallás, amely a vallás tiszta lényegéhez a legközelebb áll (Hegel), vagy azt tökéletesen, sőt abszolút megvalósítja. Így jutunk el a „keresztyénség abszolútságának” gondolatához, amely a Hegel—Schleiermacher-féle idealisztikus evoluciós kijelentés-elméletekből származik.

A keresztyénség „abszolútságának” gondolata, amelynek korrelátumai tehát a „vallás lényege” és e „lényeg” történeti kibontakozása, az XIX. század protestáns liberális theologia apologetikájának fundamentuma lett.¹¹ Erre az új apologetikai gondolatra annál nagyobb szükség volt, mivel az újkori gondolkozás racionalizmusa és naturalizmusa, — amint láttuk, — a protestáns orthodoxia csodaapologetikáját, amelynek alapja a tekintélyelvi természetfeletti

historizmus volt, jóformán hasznavezetetlenné tette. Az újkori ember nem hajlandó formális és kontingens tekintély előtt meghajolni. A csoda-apologetika pedig éppen a kijelentés *formai* különállásával akarta annak tekintélyét biztosítani. Eszerint a kijelentés-igazság azért igaz, mert a verbálisan inspirált Biblia csodája és a kijelentéstörténet csodái (protestáns orthodoxyia), garantálják. Így a keresztyén vallás igazsága már megjelenése szembetűnő módjánál fogva is egyedül áll, sőt fölötte áll minden más vallás igazságának. Ez az apologetika, amint mondottuk, heteronóm jellegű volt és ezért az újkori ember számára hatástalanná, sőt egyenesen visszatetszővé vált. Az új, evolúciós apologetika sokkal hatásosabbnak ígérkezett, mivel ez a keresztyén vallás autonóm *tartalmi folyékony*vel akarta annak normatív érvényét biztosítani. Eszerint a vallás autonóm lényege mindenütt ugyanaz, csak hogy még az egyik vallásban kisebb mértékben, addig a másikban nagyobb mértékben testesül meg. A keresztyénség az a vallás, amelyben a vallás lényege abszolút módon valósult meg.

Mindez idáig tisztára vallásfilozófiai konstrukció. A kérdés az, hogy vájjon a történet is igazolja-e a keresztyénség abszolúságát. Troeltsch jól ismert kritikáját¹² a történelem nevében gyakorolta és arra az eredményre jutott, hogy „a keresztyénségnak mint abszolút vallásnak a konstrukciója a történelmi gondolkozási mód szempontjából és történelmi eszközökkel nem lehetséges”.¹³

A konstrukció történelmi szempontból két alapvető hibában szenned. Az egyik az, hogy a vallás általános fogalmát, a vallás „lényegét” nem a történetből nyerte, hanem a vallásfilozófia műhelyében kovácsolta és ezért az, mint aféle mesteséges fogalom, a valódi vallástörténetben fel nem lelhető; másodszor: a vallás általános fogalmát nem lehet egyszersmind normaforgalom gyanánt is felhasználni.

Vegyük az elsőt. A történeti felvilágosodás azt hitte, hogy a „természeti vallás” a mindenütt azonos „lényeg”, holott az Isten, szabadság és halhatatlanság racionális gondolatai nem mások, mint általában elismert igazságok lecsapódásai, amelyeket a keresztyénség a letűnő antik világ populáris filozófiájából vett át.¹⁴ Filozófémák és nem kijelentés-igazságok, de nem is „természeti” igazságok. De van-e egyáltalán olyan általános vallásfogalom, amely minden történeti, pozitív vallás közös „lényegét” alkotná? Troeltsch-

csel együtt sokan úgy vélik, hogy nincs. Brunner például szintén úgy gondolja, hogyha a világ vallásaiiban van Valami közös vonás, akkor ez abban van, hogy mindegyik valami teljesen egyéni és meg-határozott dogra vonatkozik: a kijelentés contingens tényeire. Mármost a vallásfilozófia is kénytelen számításba venni e különös, egyéni, konkrét tényeket, csakhogy viszont ezeket „esetlegeseknek, lényegteleneknek tekinti, amelyek csak arra szolgálnak, hogy ki-váltói legyenek a vallás lényegét alkotó (legtöbbször misztikus) élménynek. Így amikor a hívő a történeti, pozitív, konkrét kijelen-tés-tényt tartja fontosnak és lényegesnek, önmagát csalja meg. „A kijelentés, amelyben a vallások hisznak, öncsalás és arról a kijelen-tésről, amelyben a vallásfilozófia hisz, a vallások nem tudnak sem-mit. Mert a valóságos vallások számára lényeges a valóság, a való-ságos istenek megtapasztalható jelenléte, tehát valami olyannak az időbeli, contingens fellépése, ami nem magának az embernek a szel-lemben van, hanem az objektív életben”.¹⁵ Az általános, minden vallásban közös „lényeget” tehát csak úgy konstruálhatjuk meg, — folytathatnók Brunner szellemében, — ha a pozitív, történeti vallá-sokból a contingenciát kilúgozzuk. Vagyis éppen azt kellene eltávo-lítani belőlük, amit legfontosabbnak, legértékesebbnek tartanak.

De mégha megengedjük is, hogy vallásfilozófiai absztrakció útján meg lehet állapítani a vallás mindenkor és mindenütt közös lényegét, abban a pillanatban, amint ennek a lényegnek „abszolút” megvalósulását próbáljuk látni a keresztyénségben, mint konkrét történeti egyediségen, azonnal szemben találjuk magunkat az evo-luciós konstrukció fentebb említett második nehézségével, nevezé-sen azzal, hogy az általános fogalom ból nem lehet normafogalmat csinálni.

A normafogalom a kauzalitást és a finalitást egyesíti magában. Ha már most a vallás „lényegét” normafogalomként teszem, akkor nem csupán azt állítom ezzel, hogy ez a lényeg minden vallásban közös, hanem azt is, hogy ez a közös lényeg minden teljesebb kifejlő-désre tör, míg végre a keresztyénségben „abszolúte” megvalósul, így, amint Troeltsch mondja, „az általános fogalmat, vagy a vallás lényegét olyan erőnek tekinthetjük, amely úgy hozza létre vala-mely immanens törvény szerint az egyes vallásokat, hogy azok nem csupán az általános törvény egyes eseteit, hanem az általános vallás-fogalom egymás után következő megvalósulásainak teleológiai sorát

is alkotják egészen addig, míg az általános vallásfogalom a tökéletes megvalósulásig el nem jut”¹⁶

E konstrukciónak először is ellenemond a vallástörténelem. Ennek, a területén azt kellene tapasztalnunk, hogy az alacsonyabbrendű vallások a magasabbrendűek irányában törekednek és a magasabbrendűek az alacsonyabbrendűeket fejlesztik tovább. De mit láttunk a valóságban? Azt látjuk, hogy a vallás lényegének definíciói „az alacsonyabb fokokon még nem, a magasabbakon már nem felelnek meg; árnyékszerű gondolatokkal fogunk vesződni, amelyeket először a képzeletnek bele kell magyarázni az illető konkrét jelensége, mint annak magvát”,¹⁷ lényegét.

De hogyan valósul meg az általános vallásfogalom a történeti fejlődés során? Itt két eset lehetséges. Az általános normafogalomnak vagy a kauzális, vagy a teleológiai oldalát hangsúlyozom. Ha az elsőt teszem, akkor a történeti képződményeknek egész sora áll előttem, de egyikre sem mondhatom rá, hogy az az „abszolút” valás. Tehát szó sem lehet arról, hogy az általános fogalom, mint *ok* a maga egész erejét egy jelenségbe árassza. Amint Strauss mondta, az eszme nem szereti egész tartalmát egyetlen példányba önteni.¹⁸ Ha ebbe nem tudok beletörödni és az általános vallásfogalomra mint ce/ra függesztem a tekintetemet, akkor azonnal felmerül a nyugtalanító kérdés: lehet egyáltalan az általános vallásfogalomról, mint célról beszélni, mielőtt minden történet végetérne? A célról csak akkor beszélhetünk, ha már elértek. De ha már elértek volna, akkor vájjon miből állna a keresztyénség további története?

De tegyük fel, hogy a keresztyénség valóban már megvalósította a „vallás lényegét”. Ám próbáljuk kiemelni belőle a benne megvalósult lényeget! Hol találjuk meg azt? Az űskeresztyénségen? A középkorban? A modern protestantizmusban? Jézus életében és tanításaiban? A modern theológia rengeteg munkát fordított arra, hogy Jézus tanításainak kortörténeti kereteiből kiemelje az örök, maradandó lényeget. De hol kezdődik a külső forma és hol a belső tartalom, a lényeg? „Az abszolút eszmény megvalósulásának ”kortörténeti formája”, — mondja Troeltsch, — a viasz-burokba takart tüzes vasra vagy az izzó hüvelybe burkolt viaszdarabra emlékeztet”.¹⁹

A konstrukció tehát semmiképpen sem tartható. A spekulatív evolucionizmus csak azért tudta felállítani, mivel a vallástörténet

akkor még nagyon szegényes volt. „Az ilyen konstrukció szivárványa csak a még nagyon határozatlan történeti ismeretek köde felett tündökölhetett”.²⁰

Mindeddig a Hegel—Schleiermacher-féle fejlődéstörténeti valásfilozófiának csak az apologetikus felhasználásával foglalkoztunk és perspektívákat ennek megfelelően az egész vallástörténetre állítottuk be. Most lássuk, mit jelent ez az új, evolúciós kijelentés-elmélet a keresztyén valláson belül.

Először is azt jelenti, hogy miután a vallás lényege mindenütt és mindenkor jelen van és mindenütt és mindenkor ugyanaz, ez a lényeg a tulajdonképpeni kijelentés, mert az, amit mi különös értelemben kijelentésnek nevezünk, nem más, mint a mindenütt és mindenkor azonos lényeg történeti konkréciója. Ezért a kijelentés nem is ad semmit, amivel az emberiség, — ha csak mint lehetőséggel *is*, — már ne rendelkeznék. Már Lessing is így gondolkozott. „A nevelés nem ad az embernek semmit, — mondta, — amit az ember önmagából ne meríthetne: azt adja az embernek, amit az saját magából is előhozhatna, csakhogy a nevelés ezt a folyamatot gyorsabbá és könnyebbé teszi. A kijelentés tehát nem ad az emberi nemnek semmit, amire az emberi ész magától rá ne jönne, csakhogy a kijelentés az igazságok közül a legfontosabbakat hamarabb juttatja az emberiség birtokába, mint ahogy az ész azokat megszerezhetné”.²¹

Más szóval ez azt jelenti, hogy az embernek nincs szüksége a transzcendens kijelentés-igazság kontingenst ajándékára, mert a boldoguláshoz szükséges kijelentést, mint isteni immanenciát az ember önmagában birtokolja. Ez az isteni immanencia a vallás lényege, annak történeti konkréciói a kijelentések. Hogy a vallás lényegét az akaratba helyezem-e (Kant, Fichte), vagy a gondolkozásba (Hegel), vagy az érzelmebe (Schleiermacher), nem sok különbséget jelent. Az isteni kijelentés mindegyik esetben azonos az ember saját szellemi alapjának történeti kibontakozásával. Az isteni kijelentést eszerint nemcsak egy különös, konkrét, kontingenst tényben, hanem az egész történetben megtalálhatjuk. „A világ az isteni megnyilatkozások theátruma, a történet Isten fokozatos önkijelentése az emberi szellemben”.²² Ezért ha az üdvözítő kijelentés-igazságot keresük, nem kell messze mennünk. Csak önmagunkba kell néznünk.

„... *Fühle dich
und die Schöpfung fühlet sich;
Fühle dich, so fühlst du Gott
in dir, in Dir fühlt sich Gott*”.^{2*}

Mi a kijelentés? „Isten közvetlen és eredeti léte önmagunkban az érzelem által”,²⁴ — feleli Schleiermacher. „Man muss in eigener Person das Absolute sein und leben” — mondja Fichte.²⁵ De hadd idézzük Hegelt is: „Das endliche Bewusstsein weiss Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiss, so ist Gott Geist, und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. h. derer, die ihn verehren”.²⁶ Igy nem kell csodálkoznunk azon, hogy Dilthey Hegelt a misztikus pantheizmus fogalma alá sorozza.²⁷

Az Isten és az ember közötti megszakítatlan kontinuitás gondolatai ezek. De lehet szó a keresztyén vallás igazi tanítása értelmében Isten és ember között a megszakítatlan folyamatosságról? Nem lehet! Ha ezt mégis felteszem, tagadom a keresztyén vallás bűnről szóló tanítását, tagadom ezt a legnagyobb diszkontinuitást. A felvilágosodás természeti vallása, a német idealizmus történeti filozófiai kijelentéselmélete, a modern kijelentés-historizmus, tehát minden, amit Brunnerrel körülbelül a „humanisztikus kijelentés-foglalom”²⁸ közös nevezője alá hozhatunk, tudatosan vagy öntudatlanul tagadja vagy minimálja azt az ellentétet, amelyet a bűn támasztott Isten és ember között. A XIX. század protestáns teológiájában talán nem hangzottak el olyan explicit nyilatkozatok erről a kérdésről, mint a felvilágosodás idején (pl. Wegscheider erkölcsileg veszedelmesnek tartotta az eredendő bűn tanát),²⁹ de ez nem változtatott azon a tényen, hogy a XIX. század első felének protestáns „történeti pantheizmusa”³⁰ is, éppen úgy, mint a felvilágosodás teológiája az Isten és ember megszakítatlan kontinuitásának tételén alapul. Igazi ellentétreől Hegel dialektikájában sincs szó, „mert a reális ellenmondás, — mondja Brunner, — olyan volna, hogy azt gondolkozással nem lehetne kiküszöbölni, hanem annak eltávolítására valami reális, azaz kontingens eseménynek kellene történnie”.³¹

De hát nem állt ott a spekulatív evolucionizmus képviselői előtt a történeti kijelentés kontingens ténye? Ott állott, de viszont a vallás filozófiailag, az ész műhelyében meghatározott „lényege”

mellett a kijelentés eseménye nemcsak „esetleges”, hanem magától értetődőleg „lényegtelen” volt. Igen: a történet volt a kijelentés, de nem abban, ami történt, hanem abban, ami a történetben ki-fejezésre jutott, konkretizálódott. Így a kijelentés történeti tényeit, Krisztusnak és tanítványainak csodáit már Lessing olyan építő áll-ványhoz hasonlítja, amelyet le lehet bontani, mihelyt az építmény készen van.³² Fichte a történeti kijelentést az úthoz hasonlítja. „Ha valaki az Istennel már valóban egyesült, — mondja, — akkor teljesen mindegy, melyik úton jutott el ehhez az állapothoz; s nagyon haszontalan és visszás foglalkozás volna, ha valaki, ahelyett hogy ennek az állapotnak örvendene, minden csak arra az útra gondolna, amelyen idejutott. Ha Jézus visszatérne a világba, akkor bizonyára meg volt a elégedve azzal, ha a keresztyénség valóban uralkodnék az emberek életében. Hogy az Ő szolgálatát dicsérnék-e, vagy sem, az Jézust, Aki nem a maga, hanem Küldőjének, Istennek dicsőségét kereste, egyáltalán nem érdekelné”.³³ Tehát Fichte számára is az igazi kijelentés nem a kontingens tény, hanem az időfeletti jelentőség, történetfeletti elv. Milyen különös: a spekulatív evolucionizmus historizmusa valójában történetetlen historizmus volt, mert számára a kijelentés történetisége nemesak „esetleges”, de egyben lényegtelen vala.

A Hegel-Baur-Schleiermacher-féle kijelentés-evolucionizmus ítélete benne van abban a nagyon találó bírálatban, amelyet Troeltsch Hegel-ről Dil they nyomán mond: „Ha a valóságos történetre adom magam, eltűnik az eszme; ha az eszméből konstruálok, eltűnik a valóságos történet”.³⁴ A protestáns theológia Hegel-bői és Schleiermacherből kiinduló kijelentés-elméleteiben az utóbbi történt: eltűnt a valódi történet. Az evangélium kontingens ténye időtlen elvvé változott. Talán a legjobban szemlélhetjük ezt a „spekulativ theológia” kiemelkedő képviselőjének, Biedermann-nak christologiájában. Biedermann teljesen osztozik Strauss-szal abban a véleményben, hogy a christologai állítmányok alanya nem egy személy.³⁵ De Biedermann szerint nem is valamely pusztta eszme, hanem az az „elv”, amely Jézus vallásos személyiségeiben lépett a történetbe és lett a keresztyénség történeti forrása.³⁶ Maga a „krisztusi principium” mint az Isten és az ember közötti igaz viszony kifejezése „örök”, csak konkrétté létele történeti.³⁷ De vájjon megvalósulhat-e a „krisztusi elv” egyetlen történeti jelenségben? — hangzik a hegel

baloldal kérdése. Biedermann, aki Strauss-tól sokat tanult, azt feleli, hogy „valamely elv nem merülhet ki első megjelenési formájában, mert akkor ezzel el is halna”, ... hanem tartalmát egész történeti fejlődése során bontja ki.³⁸ így a „krisztusi elvet” sem egyetlen történeti személyiségből, hanem a „krisztusi elv” megvalósulásának egész történetéből emelhetjük ki mint „az egész történeti folyamat lelkét”. A hegeli kiindulás végső következményeit a protestáns theolót giában Strauss vonta le. Vájjon tisztára a történeti források „előfeltevésmentes”, tárgyilagos tanulmányozása vezette ezt a Hegelrajongót a „mitikus állásponthoz”? Nem élt-e történeti kutatása közben a lelke mélyén az az eleve megnyugtató és felszabadító bizonyosság, hogy az evangélium történetiségenek elvesztése úgysem jelent igazi veszteséget, ha egyszer az igazi kijelentés nem maga a kontingens tény, hanem az időfeletti eszme, az „emberi nem eszméje”? A mitikus megoldás minden esetre összhangban van a kiindulással. Ha a kijelentés az időfeletti eszme, akkor annak esetleges hordozója éppen úgy lehet a kigondolt történet, a mítosz, mint a valóságos történet. „Ha a valóságos történetre adom magam, eltűnik az eszme; ha az eszméből konstruálok, eltűnik a valóságos történet” — idéztük fönreve Troeltsch Hegel-bírálatát.³⁹ A hegeliánus Strauss kétségtelenül a valóságos történetre adta magát, de ó! nem az eszme tünt el, hanem a valóságos történet. Az eszme megmaradt gyöngé vi-gaszatalásul, a történet pedig mítosszá változott. Strauss „Jézus élete” című híres könyvének mind előszavában, mind befejező értekezésében afelől próbálja meggyőzni az olvasót, hogy igazi veszteségről nem lehet szó, mert „a keresztyén hit belső magva teljesen független a szerző kritikai vizsgálódásaitól”.⁴⁰ De mit ért Strauss a keresztyén hit „belő magva” alatt? A záró értekezés erre is megadja a feleletet: „Az egész christologia kulcsa az, hogy azon állitmányoknak, amelyeket az egyház Krisztusról mondott, alanyául az egyén (Krisztus) helyett egy eszmét teszünk, de valódi eszmét, az emberi nem eszméjét. Az emberiség a két természet egyesülése, Isten emberré létele, a végessé váló végtelen és a maga végtelenségére emlékező véges szellem; ő a látható anya és a láthatatlan atya gyermeke: a szellemé és a termésszeté; ő a csudatevő, amennyiben az emberiség története folyamán az ember önmagában és önmagán kívül minden inkább hatalmába keríti a természetet és működése engedelmeskedő anyagjává teszi; ő a bűntelen, amennyiben fejlődése menete feddhetetlen, a tisz-

tátonalulás csak az egyénhez tapad, de a nemben és történetében elenyészik; Ő a meghaló, feltámadó és mennybe menő, amennyiben a természeti lét megtagadása által minden magasabb szellemi életre jut és a végesség levetközése által az ég végtelen szellemével egyesülése jó létre. Az ebben a Krisztusban, az Ő halálában és feltámadásában való hit által lesz az ember Isten előtt igazzá, azaz a természeti lét és az érzékkiség megtagadása az egyedüli út a valódi szellemi életre; ami által az ember nem istenemberi életének részesei leszünk. Ez a christologia abszolút tartalma, és hogy ezt egyetlen egyén élettörténetéhez kapcsolták, ennek oka az, hogy ezt a tartalmat annak az egyénnek személyisége és sorsa ébreszté fel a köztudatban, és hogy a régi kor az emberiség eszméjét csak egy egyéniség konkrét alakjában tudta szemlélni”.⁴¹

Bármennyire radikális volt is Strauss történetírása, christolójája (amikor még keresztyénnek vallotta magát) a legközelebbi rokonságban áll nemcsak a „hegeli baloldalhoz”, vagy a „hegeli középhez” tartozó protestáns theologusok tanításával, de azzal az egész kijelentéselméettel, amely főképpen Hegel és Schleiermacher személyén keresztül hatolt be a protestáns theologiába és amelynek végső alapja az a meggyőződés, hogy a tulajdonképpeni kijelentés a történetben konkretizálódó, de alapjában véve, lényegét tekintve időtlen elv, történetföldötti eszme. Ez a kijelentéselmélet, amely a múlt század első fele korszellemének theologiai lecsapódása, annyira beleívődött a protestantizmus széles rétegeinek gondolatvilágába, hogy Troeltsch szerint még azok is, akik semmit sem tudnak a theologiáról és vallásfilozófiáról, ennek a kijelentéselméletnek a gondolatmeneteiben mozognak legoththonosabban.⁴² Troeltsch ezt a megjegyzését 1911-ben tette. Azóta a theologiai front sokat változott, de bő idézetekkel lehetne támogatni azt az állítást, hogy ez a konstrukció még ma is erősen tartja magát.

Ennek az elméletnek a kontextusába illik bele a keresztyénség „abszolútságának” biztosítása, mert az „abszolútság”-on minden valamely eszme abszolút megvalósulását kell értenünk. A keresztyénség „abszolútságának” azonban a Hegeiből és Schleiermacherből kiinduló kijelentéselméletekben igen nagy ára van: az Ige igazi történetisége, isteni kontingenciája.

VII.

A „TELJES FÜGGÉSÉRZELEM” ÉS A KERESZTYÉN HIT.

A romanticizmus egyediség-fogalma nemcsak a múlt, hanem a jelen lét felfogásában is nagy változást idézett elő. Amiképpen a múlt egyéni erők kifejlésének nagyszerű panorámáját tárta a szemlélő elé, és az emberi nem eddigi története egy óriási lélekábrázoló regényként, egy kozmikus Wilhelm Meister-ként¹ tünt fel a romanticismus hívei előtt, éppen úgy a jelen lét is eredeti, egyedi energiák feltörésének, kibontakozásának képét mutatta. A romanticizmus egyik kulcs-fogalma a zseni: a rendkívül intenzív és eredeti érzelmi élet megtestesítője. Most már nem az ésszerűség, a tárgyilagos nyugodtság az eszmény, hanem az érzelmi és fantázia-élet feszültsége, dinamikája. Az alanyi élet dinamikájának ez a hangsúlyozása könynyüvé tette a romanticizmus hatása alatt álló, másfelől pedig herrnhuti pietista nevelésű és magát „magasabbrendű herrnhutinak”² valló Schleiermachernek, hogy a pietizmus szubjektivizmusát az érzelmi élet intenzitását értékelő romanticizmussal egyesítse. Schleiermacher azonban nemcsak romantikus volt, hanem nagyszabású filozófus, kongeniális Plató-fordító és mély hitű keresztyén is egy személyben. Theológiai munkássága óriási jelentőségét éppen abból a szintézisből érthetjük meg, amelyet kora igazi vallásossága és kultúráramlatai: az idealizmus és a romanticizmus között létesített. Ennek a szintézisnek legjellegzetesebb kifejezése, Schleiermacher theológiájának vezető eszméje az új vallásfogalom, a vallás mint „teljes függeszterzelem”.

Bármilyen fontos volt is Schleiermacher fellépése, az újkori

protestáns theologia kopernikusi fordulata nem vele következett be, hanem előbb: a felvilágosodásban, amikor a szuverén ész a kijelentés fölér került és a vallás mint „természeti vallás” emberi adott-sággá változott. A „vallás lényegéről” csak azóta lehet beszélni, ami óta valláson a protestáns theologia nagy része már nem a kijelentésszerűen közölt igazságok objektív rendszerét érti, hanem az emberi szellem egyik megnyilatkozását. Schleiermacher már készen kapta a felvilágosodásnak ezt a „vívmányát”. Az ő problémája már csak az volt, hogyan lehet a vallásnak, ennek az emberi funkcionak önálló jelentőséget és „saját provinciát” biztosítani az emberi kultúra összességében. Az előtte járó theologia nem tudta ezt a feladatot megoldani. Az orthodoxya és a felvilágosodás theologiájában, majd a Kantból táplálkozó nyárspolgári moralizmusban a vallás objektív szempontból „a metafizika és a morál össze-toldott-foldott darabjaivá”³ lett, míg funkcionális szempontból mind inkább spekulációt, gondolkozássá vált. A vallás önállóságának elvezetésével tekintélyét is elvezette. Schleiermacher fellépése, amelynek célja a vallás önállóságának és tekintélyének biztosítása volt, reakció volt az intellektualizmus és a moralizmus ellen. „A vallás éles ellentében áll a morállal és a metafizikával;⁴ lényege nem a cselekvés, sem a gondolkozás, hanem a szemlélet és az érzellem”⁵ — hangzott a Beszédek forradalmi tétele. Később azután, valószínűleg azért, mivel a szemlélet (Anschauung) fogalma az akkori filozófiában, különösen Schelling rendszerében erősen intellektualisztikus jellegeit öltött, ez a szó elmaradt a vallás meghatározásából, és a Beszédek későbbi kiadásaiban a vallás egyszerűen „érzellem”, majd a „Hittanban” az „érzellem meghatározottsága”,⁶ vagy „teljes függésérzellem”.⁷ Kétségtelen, hogy így a vallás, amely mint „gondolkozás” vagy „cselekvés” elvezette önállóságát, most a lélek trichotomikus felosztása szerinti három alapfunkciója közül a még fennmaradó harmadikban, az érzelmeiben új székhelyet, „saját provinciát” talált, másfelől azonban ezt az új székhelyet a szuverén ész jelölte ki számára az általános vallásfilozófiában, a vallás felett álló legmagasabb fórumon.

Az, hogy Schleiermacher általános vallásfogalmát tényleg így, vagyis spekulatív úton, az általános vallásfilozófiában nyerte-e vagy nem, a theologiatörténet nehéz kérdése. Schleiermacher, a kesztyén theologus erényesen tiltakozott e vád ellen és állította, hogy

theológiája teljesen független filozófiai spekulációjától. A „legroszszabb és legkirívóbb” féreértésnek bályegezte azt az állítást, hogy főművének, a „Hittannak” spekulatív tendenciája volna vagy spekulatív alapon állna.⁸ De viszont ő maga mondja egy másik művében, hogy a „filozófiai teológia kiindulásul a szó logikus értelmében csak egy, a keresztyénség felett álló pontot vehet . . .”⁹ Bár milyen vallásformát csak úgy érhetünk meg igazán, hogyha az illető vallás felett álló „magasabb fogalomra” visszamegyünk. A „Hittan” első kiadása teljes nyíltsággal ezt a programmot követeli. Wehrung, Schleiermacher alapos tanulmányozója így nyilatkozik: „Schleiermacher döntése azt jelenti, hogy mértékadónak a vallás általános fogalmát tekinti, ezen pedig minden vallásnak, így a keresztyénségnek is *rejtett formatörvényét* kell értenünk. A vallás fogalmától függ a keresztyénség fogalma . . . Számunkra minden a filozófiai teológianak ama tételén fordul meg, hogy a keresztyén-ség lényének tudományos megismerése csak a benne nyugvó általános vallásfogalom által lehetséges”.¹⁰ Schleiermacher teljes jóhiszeműsséggel tiltakozhatott az ellen, hogy teológiájának alapja a spekulatív vallásfilozófia, miután minden spekuláció nélkül, pusztán pietista-romantikus kegyességének tapasztalataiból is ugyanarra az eredményre jutott volna, mint az identitás-filozófia nyomán: hogy tudniillik a vallás: érzelem. Amikor azután filozófiai spekulációja is idevezetett, akkor úgy érezte, hogy filozófiája egyszerűen megerősíti előzetes vallásos tapasztalatát, anélkül, hogy egyszersmind annak alapját is szolgáltatná.¹¹ Schleiermacher misztikus színezetű vallásossága és filozófiai spekulációja annyira összeforrott, hogy egyiket sem lehetjük meg a másik alapjává és kiindulópontjává. „A legmélyebb spekulatív gondolatokat kell gondolnom és azok számmomra tökéletesen egyek legbensőbb vallásos érzéseimmel”,¹² — mondta Schleiermacher halálos ágyán. De ha tényleg így áll a dollog, akkor vájjon lehet-e kifogást emelni az ellen, ha valaki Schleiermacher teológiájának megértéséhez Schleiermacher kimondottan spekulatív műveit is, különösen a Dialektikát bevonja tanulmányai körébe? A Dialektika alapgondolata az, hogy az Abszolútum, amely minden tudás és akarás immanens előfeltétele, sem a tudás, sem az akarás által el nem érhető. Viszont az érzelem, amely a tudás és az akarás közömbösségi pontja, az a hely, ahol az Abszolútum éléményé lesz. „Eszerint a transzcendentális alapot is csak a gondol-

tozás és akarás relatív indentitásában, vagyis az érzelemben kapjuk meg, — írja Schleiermacher, — . . . azt mondhatjuk, hogy a saját tudatunkkal az Isten tudata is adva van mint öntudatunknak, valamint külső tudatunknak alkatrésze”.¹³ A vallás lényege tehát az érzellem, amelyben az Abszolútum élménnyé lesz.

Nemcsak Schleiermacher rendszerének, de minden idealisztikus kijelentéselméletnek döntő kérdése az, hogyan viszonyul az általános vallásfogalom, a „vallás lényege” a különös, történeti kijelentéshez. Ha Schleiermacher „Beszédeit” vizsgáljuk, különösen azoknak •első kiadását, akkor azt látjuk, hogy az általános vallásfogalom és 3. különös kijelentés között egyáltalán nincsen szükségkép), kapcsolat. A történeti kijelentés itt legfeljebb az „anamnesis” lehetősége. De hogy is volna máskép? Hiszen a tulajdonképpeni kijelentés maga az élmény, az „érzelem” és a „szemlélet”! „Mi a kijelentés? — veti fel a rétori kérdést Schleiermacher a vallás megvetői között a műveltekhez, — „a világgyegyetemnek amaz eredeti és új szemlélete egy kijelentés és tinétek kell legjobban tudnotok, melyik az eredeti és új szemlélet...”¹⁴ A kijelentés „Isten közvetlen és eredeti lénye önmagunkban az érzelem által”.¹⁵ Ha így a kijelentés maga a -közvetlen élmény, szükség lehet egyáltalán történeti Közbenjáróra? Schleiermacher igennel felel, mert — gondoljuk csak meg, — a történeti szemlélet ideje már elmúlt, és a romantizmus nagyon jól tudja, hogy az élet csak élettől gyűlhet lángra: ezért tehát „mindenkinek szüksége van Közbenjáróra, kevés választottak kivételével”,¹⁶ viszont a Közbenjáró szerepe csak annyi, hogy az ember „vallásérzékét szendergéséből felébressze és neki először irányt mutasson; ez azonban csak átmeneti állapot, mert azután a saját szemetekkel kell látnotok és saját magatoknak kell hozzájárulnotok a vallás kincseinek gyarapításához . . .”¹⁷ A Közbenjáró így hát csupán „Anführer”,¹⁸ misztikus. „Krisztus sohasem állította magáról, hogy Ő az egyedüli Közbenjáró”¹⁹ és „nem annak van vallása, aki hisz egy szent írásban, hanem annak, akinek arra nincs szüksége, sőt maga is tudna alkotni egyet”.²⁰ így hát, mint látjuk, az érzelem, mint teljes közvetlenség, kizárája a szó keresztyén értelmében vett Közbenjáró közvetítését. Azoknak a közbenjáróknak a szerepe, akikről itt a romantikus Schleiermacher beszél, csak annyi, hogy elvezessenek az élmény küszöbéig, de tovább nem.

Természetesen a legnagyobb igazságtalanság volna Schleier-

macher kijelentésfogalmáról véleges ítéletet mondani pusztán a Beszédek adatai alapján. A Beszédek theologiája nem egyházi theológia és nem is az egyházhhoz szól, hanem azokhoz, akik a vallást megvetik. Ennek megfelelően érthető, ha a Beszédekbén a sajátos keresztyén kijelentéstan pedagógiai, retorikai és taktikai okokból a hátterben marad. Annál örvendetesebb a „Hittan” christologai gazdagsgága. E mű programmja, felépítése, tartalma szinte forradalmi módon christocentrikus. A n. §. szerint a keresztyén vallásban „ minden a názáreti Jézus által szerzett váltsággal van vonatkozásban”. „Semmi más módon nem lehet valaki a keresztyén közösség részese, — mondja a 14. §., — mint egyedül a Megváltó Jézusban való hit által. De itt jön a nehéz kérdés: hogyan viszonysul a keresztyén hit, tehát a Krisztusban való hit a vallás lényegéhez, a „teljes függésérzelemhez”? Mert amint Wehrung mondja: „Két fogalom áll egy-más mellett Schleiermacher „Hittanában”: ... a vallás lényege és a krisztushit”.²¹ Előre hozzátehetjük, nemesak egymás mellett áll, lianem egymás ellen küzd, és amint látni fogjuk, az általános vallásfogalom, a vallás lényege, a „teljes függésérzelem” diadalmaskodik. Mindenekelőtt szögezzük le azt, hogy a vallás „érzelem-elmélete” és a kijelentés történetiségenek hangsúlyozása nem áll szükségképpen ellentében egymással, sőt a kettő egy bizonyos szempontból szorosan összetartozik. Az összekötő kapocs a romanticizmus >gyediség-fogalma. Az egyediség elsősorban a történetiséget jelenti: a megismételhetetlenséget, a kiszámíthatatlanságot, az elevenséget, a konkrétséget és a kontingenciát. Az egyediség fogalmát alkalmazhatom a jelen vallásos életre éppen úgy, mint a múltban végbement kijelentésre. Schleiermacher mindenkorra alkalmazta. Tudta, hogy az igazi, első kézből való vallás nem valami „lecsiszolt”,²² minden élettől megfosztott elvontság, mint a történetietlen „természeti vallás”, hanem teljesen egyéni, „markáns, félreismerhetetlen arcultató”,²³ pozitív és konkrét, mint maga az élet és történeti, mint maga az élet. Történeti, azaz időbeli. Ez az a pont, ahol Schleiermacher túlmegy a felvilágosodás álláspontján: a vallás most már nem történetietlen adottság, mint amilyen a természeti vallás, a metafizikai és morális „notiones communes”-nek ez a tákolmány volt, hanem időbeli, történeti adottság: empirikus adottság. Mint ilyen: empirikusan vizsgálható, így maga Schleiermacher mondja, hogy „az öntudat analýzise nem akar semmi más lenni, mint egyszerűen és becsületesen empi-

rikus.”²⁴ A keresztyén hittanban „emberi állapotok leírásáról”²⁵ van szó, és a hittételek „a kegyes érzelmi állapotok beszéden ki-fejezett felfogásai.”²⁶ Ezekkel a kiragadott idézetekkel nagyszerűen lehetne támogatni Wobbermin valláspszichológiai módszerét és Schleiermacher-interpretációját, másfelől a pszichologizmus és a vallási fenomenalizmus vádját. De minket most ezek a kérdések nem érdekelnek, hanem csak azt a tényt kell leszögeznünk, hogy Schleiermacher, — éppen a romanticizmus egyediség-fogalmának alkalmazása folytán —, a vallást konkrét, időben lefolyó élménnyé, pszichikai adottsággá tette, többé vagy kevésbbé intenzív lélektani folyamattá. Mert szerinte a „vallásosság fokát annak erőssége határozza meg.”²⁷

Ha így a vallás időben végbemenő gyengébb vagy erősebb folyamat, akkor annak, mint minden kontingens tünménynek, kell hogy *oka* legyen. Ez az a pont, ahol a romanticizmus egyediség-fogalmából következő pszichologizmus összekapcsolódik az ugyanabból a törzsből eredő historizmussal. A kontingens tünménynek a kontingens, történeti, időbeli[^]ok felel meg. Brunner mondja: „A „hitnek” mint időbeli folyamatnak mint ok, az időbeli erő felel meg. A pszichológiai „hitnek” a történeti „Krisztus”. Ő az első ok: egy reálprocesszus proton kinoun-ja”.²⁸ De menjünk tovább egy lépéssel. Ha következetesek akarunk lenni akihoz a kiinduláshoz, hogy a vallás nem gondolkozás és nem cselekvés, hanem érzelem, akkor a történeti kijelentés csakis mint ok jöhét számításba. Hit-alap nem lehet, mert annak korrelátuma nem az érzelem, hanem valami egészen más. De nem lehet a kijelentés olyasvalami sem, aminek a korrelátuma az evidencia, mert ez sem érzelem. Nem marad más hátra, mint az okozati szkéma. Így „a Krisztusban való hu, — mondja Schleiermacher —, „ . . . az állapotnak mint hatásnak Krisztusra mint okra való vonatkoztatása.”²⁹ Krisztus, „a második Ádám az első Ádámtól leszármazott emberekhez mindenben hasonló, csak abban nem, hogy neki eredetileg abszolúte erőteljes istentudat adatott; és így egy teremtő és isteni okozó erő (Ursächlichkeit) birtokában belépett az emberi természet fennálló történeti összefüggésébe . . .”³⁰ A Megváltó tehát *oka* az élménynek.

Ha szigorúan vesszük a tételeket, hogy a vallás érzelem, akkor Jézus közbenjárói munkásságáról csakis mint hatásról lehet szó. Jézus Krisztus a tetté lett Ige, nem lehet a hit alapja, mert a hatalapot:

először meg kell ismernem, el kell fogadnom. Ez azonban már az intellektust is foglalkoztatná, tehát ki kellene lépni a tiszta érzellem-vallás köréből. De ezt nem lehetjük, mert minden, ami az intellektus dolga: gondolat, reflexió, csak másodlagos, csak melléktermék és nem tartozik a vallás lényegéhez. Még „az Isten eszméje sem áH olyan magasan a vallásban, mint gondolnátok,”³¹ — mondja a Beszédek szerzője. De hát akkor vájjon Krisztus olyan értelemben oka az élménynek, hogy nem is tudunk róla? Vagy csak az utólagos reflexió által emelhetném ki élményemből Krisztust és csak utólag fedezhetném fel, hogy „kegyes érzelmi állapotom” tőle ered mint történeti októl? Ha azt az elvet, hogy a vallás érzelmi élmény, következetesen keresztlüvinnők, csak ez a megoldás maradna fenn: Krisztus csak mint öntudatlan hatás szerepelhet. Ha ellenben a vallásnak, mint érzelmeknek feltételévé teszem azt, hogy mielőtt hinnék (helyesebben: mielőtt felbuzdulna bennem az érzelmem), először hallanom kell az objektív Igét, vagyis tudnom kell Jézus Krisztusról, a Megváltóról, akkor ezzel már áttörném a tisztára érzellem-vallás fogalmának korláit. Valamely történeti tény ugyanis nem lehet érzelmem. De hogyan adhatunk akkor helyet a christologiában a testté-lélet kontingenst tényének? Talán az volna a megoldás, hogy az élményből, mint okozatból kellene kiemelnünk a christologia tételeit? Ez nem megoldás, mert hiszen a „Beszédek” szerzője szerint a rdt-lexiő, amely megpróbálja az érzelmeket „mimikusan újraképezni,”³² „széttépi a vallásos értelmet”³³ és legfeljebb karikatúrákat nyújt.³⁴ Ha Schleiermacher mindezeket a következményeket Hit-tanában is levonta volna, abból nem lett volna christocéntrikus mű. Schleiermacher azonban nem tette ezt, hanem kompromisszumot létesített az általános vallásfogalom, vagyis a „teljes függésérzelmem” és a keresztyén hit között. A kompromisszum a keresztyén hit rovására ment ugyan, viszont így az általános vallásfogalom mellett, úgy-ahogy, a keresztyén hit igénye is szóhoz jutott. Hogyan jön létre a keresztyén hit? Schleiermacher szerint úgy, mint az első tanítványok esetében.³⁵ „Hogyha a hit ugyanazon módon jön létre (t. i. mint a tanítványok esetében), — mondja Schleiermacher —, akkor a megtérésnek is ugyanazon módon kell történnie. Az első tanítványokban mindkettőt a tágabb értelemben vett ige, vagyis Krisztusnak egész prófétai működése vitte végbe.”³⁶ Itt, amint látjuk az Ige, mint objektív tényező szerepel. Vele szemben az ember vagy az el-

utasítás, vagy pedig a „helyeslés” és „elismerés” álláspontját fog-lalhatja el. Így beszél Schleiermacher az Ige vételét kísérő „helyes-lésről.”³⁷ Ugyancsak a hitaktushoz tartozik Jézus Krisztus bűntelen tökéletességének „elismerése”.³⁸ Ezek a kifejezések: „helyeslés”, „elis-merés”, már szétfeszítik az érzelvvallás fogalmát, mert a helyes-lést és az elismerést már nem lehet érzelmeknek tekinteni. Ha Schleiermacher ezt a gondolatsort tovább folytatta volna, végül is kénytelen lett volna a vallás érzellem-elméletét feladni. De nem foly-tatta tovább. Az Ige igényének eme szórványos elismerései után is-mét visszatér az ok-okozati kategóriához. Így lesz Krisztus történeti, „eredetéhez mért impulzussá”,³⁹ a Szentírás, az írott Ige „,a megváltásnak az egyházba beoltott erejévé.”⁴⁰ „A történeti életnek... tökéletesen tiszta impulzusa... Krisztus tökéletességének igaz és hatható közlése.”⁴¹

Most mutassunk rá, — főleg Brummer Schleiermacher-krkikája nyomán —, ennek a dinamikus szkémának a következményeire.

Az első a gratia infusa kísértése. A középkori római katholikus theologia szerint a gratia infusa, vagyis az emberbe hatásként áradó kegyelem mint gratia prima a vele egyidejű remissio culpae-vél az ember megigazulását okozza. A gratia infusa legfontosabb korrelá-tumai tehát a hatás és a justitia activa. A reformátorok ezzel szemben a megigazító kegyelmen nem hatást értettek, hanem Isten sze-frmélyes magatartását a bűnös iránt, amelynek kifejezése a justificatio fórumi deklarációja. A kegyelem korrelátumai tehát az Ige és a passzív igazság (justitia passiva). Melanchton a Loci 1521-es kiadá-sában a gratia szót a favorral gondolta helyettesíthetőnek, hogy így megszabaduljon a középkori kegyelem-szubstancia gondolatától és a hozzá tapadó dinamikus és személytelen képzetektől. Schleier-macher ellenben, éppen dinamikus historizmusánál fogva, ismét na-gyon közel jut az emberbe hatásként beleárasztott kegyelem gon-dolatához, amikor a váltság művét a teremtés folytatásának tartja,⁴² úgyannyira, hogy benne a deklaratív jelleg erősen háttérbe szorul. Szerinte „Krisztus megjelenése és az új közösségi élet megalapítása” az emberi természet befejezett teremtése.⁴³ „Minden kifejlődő (wer-dend) üdvösségek az alapja ebben a közösségi életben van”.⁴⁴ „Eb-ben a Jézus működéséből eredő közösségi életben fejt ki Jézus vált-sága hatását, bűntelen tökéletessége közlésével.”⁴⁵ „Krisztus össz-működése a teremtő isteni tevékenység folytatása.”⁴⁶ Ha pedig

Krisztus váltságmunkája a teremtés folytatása, akkor a megigazulás nem annyira az igaznak nyilvánítás fórumi, deklaratív aktusa, amelynek alapja az, hogy Isten Krisztus váltság-áldozatáért megkegyelmezett nekünk, bűnösöknek, hanem inkább igazzá tevés, amelynek *oka* Krisztus történeti működése. Így „tűnik el a deklaratórikus vonás a teremtő tevékenységen”,⁴⁷ — mondja Schleiermacher. „Joggal mondhatjuk hát, — folytatja Schleiermacher —, hogy a megterések aktusa (s ezen Schleiermacher hatást ért, másfelől időbeli cselekményt), amennyiben a hittel a fiúságnak és a bűnbocsánatnak tudata is előlép, maga az általános isteni határozatnak a deklarációja, hogy Krisztusért megigazítottunk.”⁴⁸ „Az eszme, amely az egész schleiermacheri vallásfogalom alapja, — mondja Brunner —, az infusio gratiae eszméje: az Isten és az ember közötti okozati és ezért empirikus vonatkozásnak a gondolata, amely éppen azért nem a hitre tartozik, hanem a megtapasztalásra, közelebbről az érzelmre.”⁴⁹ Az infusio gratiae eszméje tehát általában jellemző a schleiermacheri vallásfogalomra, de különösképpen Schleiermacher dinamikus historizmusára, amely Jézus Krisztus váltságmunkáját történeti okká teszi, a váltságot pedig történeti: időben lefolyó hatássá.

Schleiermacher historizmusának másik, szükségképpeni következménye a történeti közvetítés gondolata. Itt elsősorban az elsődleges történeti közvetítésre kell gondolnunk abban az értelemben, amint ezt a kifejezést fentebb használtuk.⁵⁰ Ha ugyanis Krisztus történeti „impulzus”, történeti ok, akkor a maga hatását a jelenre csak közvetítő tagok során keresztül fejtheti ki. A dinamika törvénye ez. A villanytelepnek vezetékre van szüksége, hogy a távoli gépeket mozgathassa, a rádiónak éterre, hogy a felvezvőkészüléket megszólaltassa, így hat a történeti ok is. Közvetítés nélkül nincs távolbahatás. Ez a közvetítés Schleiermacher rendszerében a Krisztus által alapított és belőle mint okból kiinduló közösségi élet. „Senki sem részesülhet a váltságban a Krisztus által alapított közösségi életen kívül,”⁵¹ — mondja Schleiermacher. Más szóval: az egyházon kívül nincs üdvössége. Ezt az igazságot a protestáns ember is nyugodtan vallhatja. Csak az a kérdés, hogy milyen értelemben. Ha úgy értem, hogy az egyházon kívül azért nincs üdvössége, mivel a megváltó Ige csak az egyházban hangzik és ahol a megváltó Ige hangzik, ott egyház van, akkor e mondás ellen nem lehet semmi kifo-

gást tenni. Ha ellenben a „Krisztus által alapított közösségi élet” egy empirikus, történeti hatásmezőt jelent a számomra és azt állítom, hogy aki e hatásmezőnek nem kerül útjába és így a kegyelem bele nem áradhat, az nem részesülhet a váltság javaiban, akkor már éles ellentétbe kerülök az egyetemes papság nagy reformátori elvével, amely szerint a hívő közvetlenül áll szemben a Közbenjáróval, a testté lett Igével, Aki Isten kegyelméből velünk van minden napon a világ végezetéig. Schleiermacher ennek éppen az ellenkezőjét mondja: „Keresztyén elvek szerint az egyes ember nem állhat szemben az isteni kegyelemmel, hanem amiként a kegyelem először a közösség közvetítésével hat rá, úgy a kegyelemmel való összeköttetésben *is* a közösségtől fog függeni”⁵²

A dinamika tudománya arra is megtanít, hogy minden erő az általa kifejtett hatásokban és a közeg ellenállásának legyőzésében felemésztiődik. Így bár Schleiermacher „a Krisztusban levő isteni erőt... végtelennek” mondja,⁵³ „amellyel meg van adva implicite az Isten országának egész fejlődése”,⁵⁴ mindenazonáltal „ami az Isten országának tagjait illeti, a személyes eminencia a legnagyobb a Krisztus személyisége által eredetileg érintett tagokban és attól kezdve állandóan csökken, tekintet nélkül arra, hogy az egész mint történeti tüinemény növekszik”⁵⁵ Az apostoli idők keresztyénéi a saját szemükkel szemlélték „Krisztus életének teljességét...” „és ez az, amiben az apostoli kor olyan határozottan eltér a későbbi koruktól, amikor már nem lehet úgy visszatérni Krisztus személyiségéhez, és a személyes eminencia (t. i. Krisztusé) is ugyanazon mértékben vonul vissza a háttérbe, amely mértékben az egyháznak nevelés révén kell átterjednie az egyik nemzedékről a másikra.. ,”⁵⁶ Az egyház terjedése tehát fordított arányban áll Krisztus „személyes eminenciájával”, isteni erejének intenzitásával. Minél távolabb vagyunk a fényponttól, annál kisebb lesz az egy pontra eső fény-sugarak intenzitása. A bevilágított terület nagysága fordított arányban van az egy pontra eső sugarak intenzitásával. Az „eredetéhez mért impulzus”⁵⁷ idővel ellankad. Schleiermacher megpróbálta ugyan a közösségi életnek eme történeti erőforrását abszolútta tenni, de már Strauss látta, hogy a történet egy pontjával sem lehet ezt tenni. A dinamika törvényei szerint abszolút erő nincs és nem is lehet.

Az okozati szkémából következik az is, hogy Jézus Krisztus az egyes ember szempontjából sem lehet abszolút. Minél nagyobb a

hívő öntevékenysége, annál kevesebb ösztönzésre, annál kevesebb hatásra, annál kevesebb váltságra lesz szüksége. Azaz, amilyen mértékben Jézus Krisztus hatást fejt ki valakire, olyan mértékben teszi magát az illetőre nézve fölöslegessé. Ha valakiben igen erős a „teljes függésérzelem”, annak kevesebb szüksége van Jézus váltságunkájára, mint annak, akiben gyenge. Így, miként a vallásnak, éppen úgy a váltságnak is különböző intenzitás-fokai vannak. „Minél nagyobb a különbség a legkevésbbé és a legjobban akadályozott ember között, annál inkább megváltja az előbbi az utóbbit..”⁵⁸ — mondja Schleiermacher. Mert a váltság „az istentudat hatalmának folyamatosan előrehaladó fejlődése, egészen az abszolút erősséig, vagyis a bűntelenné kifejlődött emberi tökéletesséig”.⁵⁹ Azt jelenti ez, hogy minél vallásosabb valaki, vagyis minél erősebb az istentudata, annál kevésbbé szorul rá Krisztus közbenjárására. Boldogok a vallás virtuózai!⁶⁰ mert övék a mennyeleknek országa.

De Krisztus hatása nemcsak azért viszonylagos, mert feltétlen módon senki sem szorul rá, legkevésbbé a vallásos emberek, hanem egyszerűen azért is, mert történeti hatás. Mert minden, ami történeti, bele van szöve a történet hatalmas szövédékébe, relációban áll mindenkellett, ami csak körülötte van, vagyis relativ. A historizmus feltartóztathatatlan következménye a relativizmus. Schleiermacher kísérletet tett arra, hogy Jézus történetiségét az „ősképiségek” fogalmával kombinálja és így biztosítsa Jézus abszolútságát, valamint teljes történetiségét is. Ezért azt tanította, hogy a második Ádám „egész működésével a történeti fejlődés törvénye alatt áll⁶¹ és benne „az ősképi jellegnek teljesen történetivé kellett válnia, viszont minden történeti mozzanatnak magában kellett hordoznia az ősképiséget”.⁶² Már Strauss látta ennek a kombinációt a lehetetlenségét. Az eredmény csak az lett, hogy az eszme is, a valóságos történet is elhalványult. Ezért Schleiermacher „Jézus életé”-nek hőse élettelen és ködszerű. Hirsch mondja: „Schleiermacher óta jár fel s alá evangélikus, theologiánkban az a kísértetszerű Krisztus, aki nem más, mint egy vértelen fogalom”.⁶³ Hogy mennyire erőtelen volt a történetiség és az ősképiségek kombinációja, az abból is látszik, hogy — amint Brunner mondja⁶⁴ — a Schleiermachert követő theologiában az ősképiségek csakhamar példaképiséggé változott és Schleiermacher christologiájából a XIX. század theologiájára egyedül csak az a di-

namikus historizmus hatott, amely Jézust „történeti impulzussá” tette.

Schleiermacher, a romantikus, nagyobb tért engedett christologiájában a történeti egyediségnek, mint az előtte járó teológia, másfelől azonban, mint idealista filozófus és a spekulatív evolucionizmus képviselője, a keresztyénséget az általános vallásfogalom abszolút megvalósulásának tekintette. A romantikus historizmus és a racionalizmus Hegel rendszerében is konfliktusban áll egymással, mert bizony az időfeletti eszme szempontjából a kontingens tény-szerűség Hegel számára alapjában véve „schlechte Tatsächlichkeit” volt. Schleiermacher még inkább érvényesít a történeti egyediség fogalmát, már csak azért is, mivel az időben lefolyó, pszichikai érzellem-vallás elengedhetetlen korrelátuma a kijelentés-historizmus, miután az időbeli eléménynek időbeli ok felel meg, ugyanakkor azonban spekulatív filozófiájának racionalizmusa természeteszerűleg ellenzi a történeti egyediség hangsúlyozását, mert ami kontingens, konkrét, és különös, fellázad a ratio uralma ellen. Hogy Schleiermacher rendszerében ez a belső ellenmondás nem lett explicitté és hogy még egyfelől a történeti egyediséget hangsúlyozta, másfelől a keresztyénség történeti jelenségét, Jézus Krisztus történeti személyiségett mint a vallás általános fogalmának abszolút megvalósulását tekinthette, vagyis röviden: az „ősképiségek” idealista-racionalista fogalmát a romantikus historizmussal kombinálhatta, azt Troeltsch az igazi történettudomány akkori fejletlenségének tulajdonította.⁶⁵ Schleiermacher még nem érzte konstrukciójának belső ellenmondásait. Nem tudta azt, hogy a keresztyénséget csak úgy lehet a vallás lényege abszolút megvalósulásának tekinteni, ha egyedi vonásait a végletekig lecsiszoljuk, ő maga, bár ezzel a romantikus egyediség-fogalmat háttérbe szorította, önkénytelenül is hajlott erre. Wehrung Schleiermacher „Hittana” első és második kiadásának összszehasonlításából azt a véleményt vonja le, hogy bennük a christologai tételek rejtték képzési törvénye a keresztyénség egyediségének háttérbeszorítása az abszolút igény javára.⁶⁶ Ilyen módon a keresztyénség a vallás lényegének, a teljes függésérzelemnek abszolút megvalósulása lesz. Rendben van. Ha azonban a teljes függésérzelem a vallás lényege, az az általános vallásfogalom, amely alatt az „érzellem sajátságos szkématiszmusai”, így kimondottan a keresztyénség is „szubszumálandók”,⁶⁷ vagyis a keresztyénségnak is a teljes függés-

érzelem a lényege: akkor a keresztyén vallásnak az a minden egy-istenhívő vallástól eltérő sajátsága, hogy „benne minden a názáreti Jézus által szerzett váltsággal van vonatkozásban”,⁶⁸ már nem lényege? A 10. §. 3. pontja felel meg erre, amikor azt mondja: „So hat auch jede Art, (a keresztyénség is!) dasselbe wie jede andere ihrer Gattung (egyistenhívő vallások genus-a), und alles im eigentlichen Sinn Hinzukommende ist nur ein Zufälliges”. Eszerint a keresztyén vallásnak az a megkülönböztető sajátossága, hogy „benne minden a názáreti Jézus által szerzett váltsággal van vonatkozásban” merőben „esetlegessé”, sőt bátran hozzátehetjük: „lényegtelenné” válik a „vallás lényege” mellett. Ez a schleiermacheri rendszer nagy belső ellenmondása: ha a vallásfogalom romantikus oldalát domborítom ki, tehát időbeliségét, dinamikáját, ez feltétlenül követeli a kijelentés kontingenciájának elismerését, sőt egyenesen a kijelentés-historizmust; ha viszont a vallásfogalom spekulatív oldalát hangsúlyozom és benne a vallás „lényegét” látom, akkor a kijelentés kontingenciája „lényegtelenné” lesz és háttérbe szorul. minden attól függ, hogy a principium individuationis-nak túlnyomólag romantikus, vagy idealisztikus-racionalista színezetet adok-e. Az Ige igazi történetisége azonban egyik esetben sem érvényesülhet. Schleiermacher rendszerének igazi mélysége abban áll, hogy öntudatlanul rámutat a kijelentés dialektikájára: az időbeliség és az időfelettiség, az általános és a különös, a konkrét és az elvont ellentéteire, amelyeknek szintézise azonban földi létünk határán túl van: az örökkévalóságban. Schleiermacher ezt nem láta és ezért az eszkhatológiát történetfilozófiával helyettesítette.⁶⁹ A hitból kiveszett a reménység vonása: a hit vallássá lett a „megváltottság” evilági élvezetévé. Némi túlzás, de sok igazság van Kattenbusch mondásában: „A „hit” fogalma Schleiermacher dogmatikájában annak címe ellenére a vallás lényegének leírásában semmi szerepet nem játszik”.⁷⁰ A vallás lényege az érzelem: ez az időben lefolyó, pszichikai adottság. Ha ezt kibővíjük, akkor megkapjuk annak ugyancsak időbeli okát: a történeti kijelentést. Így köti össze a pszichologizmust és a historizmust a romantikus egyediség-fogalom. Viszont a romantikus egyediség-fogalom nem tűrheti azt, — majd később a Schleiermacher-tanítvány Troeltsch historizmusában ezt világosabban fogjuk látni —, hogy a

„vallás lényegéből” normafogalom legyen és ezen az alapon a keresztyénség abszolútsága bizonyítassék. Másfelől pedig, hiába értékelem és hangsúlyozom a keresztyénség történeti egyediségét: az semmiképpen sem azonos az Ige egyszeriségevel, egyedüliségével, igaz történetiségevel, azaz isteni kontingenciájával.

VIII.

A KÖVETKEZETES HISTORIZMUS.

Ebben a fejezetben először azokról a következményekről lesz szó, amelyeket a historizmus elvének elszánt érvényesítése vont maga után a protestáns theológiában, azután pedig megpróbálunk rámutatni a modern historizmus végső filozófiai előfeltevéseire, illetőleg azoknak a keresztyén vallás történeti kijelentéséhez való viszonyára. Mivel az a férfiú, aki a historizmust mint elvet a protestáns theológiában a legkövetkezetesebben, a legtehetségesebben és a legvégzetesebben képviselte, Troeltsch volt, a következőkben, — az összpontosítás kedvéért —, főképpen az ő nézetei kerülnek tárgyalásra.

Troeltsch felfogását igen nehéz lerögzíteni, mivel nagyvonalú műveit, — talán éppen azért, mivel az egész valóságot egy óriási herakleitoszi folyamnak, örökké mozgó és soha meg nem szilárduló fluidumnak látta —, minden gazdagságuk mellett ugyanez a meg nem állapodó, befejezéshez nem jutó fejlődés, sőt parttalanság jellemzi.

Mindazonáltal van egy bója, amely mégis lehetővé teszi a tájékozódást s megmutatja a troeltschi gondolatok hullámverésének irányát. Ez a romanticizmus egyediség-gondolata, „a Troeltsch-féle történetfilozófia döntő fogalma”.¹ Troeltsch világnézeti fejlődésének útját az egyediség fogalmának mind erélyesebb érvényesítése jellemzi. Theológiaiab abból a spekulatív evolúciós iskolából jött, amely ellen azután theologiai vitáinak legfőbb arcvonala fordította, és ami ettől az iskolától eltávolította, az éppen az egyediség fogalmának mind kövekezetesebb értékelése volt. Ugyanettől az iskolától

kapta misztikus színezetű racionalizmusát is, utolsó műveiben azonban a romantikus egyediség-fogalomé a döntő szó. Amint Wehrung megjegyzi, „előbb a racionalizmus és a romanticizmus kapcsolódott össze gondolkozásában, de végül is, némi naturalisztikus színezettel, a romanticizmus jutott túlsúlyra”.² De maga Troeltsch is úgy nyilatkozik oxfordi előadásában, amely az utolsó műveként megjelent „Der Historismus und seine Überwindung” című kötetben található, hogy theologiai és történetfilozófiai fejlődését az egyediség-fogalom mind fokozottabb érvényesítése magyarázza.³

Ezzel a téTELLEl: a keresztyénség történeti egyediség, a kezünkben van Troeltsch theologiájának formális elve. Hogy ez az elv minden következményeket foglal magában, azt legjobban a keresztyénség történeti egyediségének és vélt abszolútságának kontrasztjában láthatjuk.

„A keresztyénség abszolútsága és a vallástörténet” című művének⁴ belső impulzusa „a történeti gondolkozás valamint az igazságok és értékek normativ igénye közötti összeütközés mély áterzése”.⁵ Hogyan lehet a keresztyénség normatív érvényét biztosítani? — ez volt Troeltsch problémája. Két megoldást látott maga előtt. Az egyik a csoda volt, a másik a spekulativ evolucionizmus. Troeltsch-öt egyik sem elégítette ki. Mint ízig-vérig modern ember előtt elviselhetetlen volt annak a minden más okozatiságtól elkülönlő kauzalitásnak a gondolata, amely mind a külső csodában, mind a megtérés belső csodájában kifejezésre jut. „Akárhogyan gondolkozzunk is egyébiránt a csodáról, — mondotta —, a történelem nem tűrheti, hogv a nem-keresztyén csodát tagadjuk, amikor a keresztyén csodát elhisszük.. .”⁶ Amíg Troeltsch egyfelöl eréyesen kétségbenvonta azt, hogy a kauzális szemlélet mechanisztikus formáját alkalmazni lehetséges a történeti tárgyakra és a lelki történésekre,⁷ addig másfelöl nem tűrhette azt a gondolatot sem, hogy a keresztyén csodában egy egészsen különálló okozatiság jusson kifejezésre. „Vájjon a plátói erosz természetes, a keresztyén agape pedig természetfölötti okozatiságon nyugodnék?”⁸

Sokkal komolyabban kellett számolnia a spekulativ evolucionizmus megoldási kísérletével, amelynek főképviselői Hegel és Schleiermacher voltak. Ennek lényege az, hogy a keresztyénség a vallástörténet koronája: a vallás lényegének megvalósulása. Eszerint a keresztyénség nem valami partikuláris, hanem univerzális jelenség.

ség: „... nem izolált csoda, hanem általában a szellemi élet kivirágzása”,⁹ Troeltsch ezt a megoldást sem fogadta el. Szerinte az igazi vallástörténet semmit sem tud arról, hogy a vallásokban ez a feltételezett lényegszerinti hasonlóság lakoznék és, hogy a vallások természeteszerűleg a keresztyénség irányában fejlődnének, hanem azt látja, hogy egyfelöl a nagy világvallások és a pogány nemzeti vallások között éles választóvonal van, másfelöl pedig a nagy világvallások között is olyan belső ellentétek vannak, amelyek akár gyakorlati, akár elméleti szempontból teljesen valószínűtlennek teszik azt, hogy ezek valaha végervényesen összeolvadjanak és egyesüljenek a keresztyénséggel.¹⁰ De hiszen magának a keresztyénségnek mint abszolút vallásnak az eszméje is csak absztrakció, — gondolja Troeltsch —, mert a keresztyénség nem egységes, de minden korszakban más és más, azonkívül sok felekezetre oszlik. Ezért a spekulatív-evolúciós konstrukció szívárványa, — amint már idéztük Troeltsch e mondását —, „csak a még nagyon határozatlan történeti ismeretek köde felett tündökölhetett”.¹¹

De hát mi volt Troeltsch saját megoldása? A kulcs: az egyedi-ség-fogalom, amely Troeltsch számára a történeti tárgy konkrét, különös elevenséget és a történeti relációk millióiba való beleszövött-séget jelenti. Tehát szerinte a keresztyénség történetének minden mozzanatában egyedi jelenség, az egyedi jelenség minden függésével, relativitásával. „Semmi kifogást sem lehet az ellen tenni, — mondja Troeltsch —, ha valaki a keresztyénséget relatív jelenségnek nevezi, mert ez a szó: „történeti”, annyit jelent, mint: relatív, és ennek elismerése alól csak az vonhatja ki magát, aki a keresztyénség köré akár tudatosan, akár öntudatlanul védőfalat akar építeni a történeti kutatás ellen”.¹² A keresztyénség relatív voltának ez az elismerése még nem azonos a határt nem ismerő relativizmussal, sem a szét-forágacsoló specializálással. Nem jelenti azt a kormányavesztett naturalisztikus evolucionizmust sem, amely minden jelenséget előzményei-

ből és körülményeiből okozati-mechanisztikus szemlélettel mint produktumot magyaráz. Ez nem más, mint az általános törvények után kutató természettudományos módszernek a történettudomány terén való jogtalan alkalmazása, amely mellett éppen az tűnik el, ami lényeges a történelemben: a történet transzcedens mélyeiből előtörő különös és egyéni.¹³ De a történeti kutatás alapvető művészete, a hypothetikus analógiás beleélés sem vonja maga után a korlátlan re-

latívizmust, mert éppen a beleélés lehetősége mutatja, hogy az emberiség különböző értékalakulataiban kell lennie valami közös, mindenütt érvényesülő mozzanatnak, különben lehetetlenné válnék, hogy bizonyos analógiák segítségével a tőlem távol eső és idegen tünemények lényegét és értelmét mefragadjam.¹⁴ A történet egyáltalán nem zárja ki a normákat, sőt lényegszerinti munkája nem is más, mint normák előhozása és harc e normák összefogása érdekében.¹⁵ Viszont e normákat nem lehet apriori megállapítani. A történeti jeleniségek értékmérői csak az eszmék szabad harcában állhatnak elő. Nem kell azonban azt gondolnunk, hogy a vallások történetében egy egész sereg eszme küzd egymással. Troeltsch szerint bámulatos, hogy az emberiség milyen kevésszámú igazságból él.¹⁶ Különösen áll ez a megfigyelés a vallástörténet terén: itt minden össze három vagy négy vallásos alakulat van, amely értékmegítélés szempontjából komolyan számításba jöhét.¹⁷ Azonfelül az az egyszerű tény, hogy e vallások között egyáltalán összehasonlítás lehetséges, arra mutat, hogy mindenájan ugyanarra a célra vonatkoztathatók.¹⁸ Ez a közös cél körántsem az evolúciós apologetika normaként használt általános vallásfogalma, amelynek eredete az ész. A közös cél nem valami emberileg kimeríthető módon megvalósítható eszme, hanem egy „alapirányában és körvonalaiban felismerhető, teljes tartalmában azonban minden transzcendens célnak a gondolata”,¹⁹ amely a vallási fejlődés előtt és felett lebeg. Ennek a célnak a szempontjából a keresztyénség nemcsak legmagasabb pontja, hanem egyszersmind összefutási pontja is a vallásos fejlődés minden felismerhető irányának.²⁰ Számunkra a keresztyénség a vallásos erő „legerősebb és legösszefoglalóbb kijelentése”.²¹ De csak a személyes vallásos meggyőződés számára! Mert Troeltsch szerint a történeti gondolkozásmód ugyan egyáltalán nem zárja ki azt, hogy a keresztyénségen a nekünk adott legmagasabb igazságot lássuk, de viszont nem is adhat nekünk efelől bizonyosságot. Hogy a keresztyénség a legmagasabb igazság, ez a vallástétel „a személyes meggyőződés tühegyén”²² áll és ki van téve a „világ fiai gúnyolódásának”.²³ Azt, hogy a keresztyénség minden időre a vallásos fejlődés legmagasabb pontja marad, szintén nem lehet bizonyítani. Másfelől azonban „a keresztyénség Isten kijelentése lesz még akkor is, ha a többi vallások a föld, a fájdalom és a bűn fölé emelő erejükkel szintén egyformán Isten kijelentései

és ha a további kijelentések absztrakt lehetőségét semmiféle elmélettel el nem távolíthatjuk”.²⁴

Ez volt Troeltsch megoldása 1902-ben, a „Keresztyénség abszolutsága” megjelenése idején. E mű második kiadásának előszavában, 1912-ben Troeltsch jelzi, hogy a probléma állása már nem ugyanaz, mint az első kiadás idején. Az ezután következő évtized még nagyobb változást okozott Troeltsch felfogásában. Föntebb említett utolsó művében a történeti egyediség fogalmának könyörtelen érvényesítése következtében a keresztyénség egyedi korlátoltsgája és relativitája még jobban szembetűnik, míg a keresztyénség legmagasabb érvényesülésének (Höchstgeltung) „racionalista” gondolata, — így nevezi Troeltsch saját, 1902-ben ajánlott megoldását! — teljesen háttérbe szorul. A keresztyénség itt már „mind a maga egészében, minden részeiben teljesen történeti és egyedi, relatív jelenség, és úgy, amint van, csak az antik kultúra talaján és a román-germán népek között lehetséges..”²⁵ miután „a vallás minden attól a talajtól, valamint attól a szellemi, szociális és nemzeti alaptól függ, amelyen él”.²⁶ „A nagy vallások, — mondja Troeltsch —, éppen úgy a nagy rassz-szellemek kijegecseidéseinek látszanak, mint ahogyan a rasszok maguk bizonyos biológiai- anthropológiai formák kijegecseidései”.²⁷ Maga a personalismus is, amely Troeltsch-nek a megoldást 1902-ben a kezébe adta, specifikus nyugati eszme, amelyet nem lehet más vallásokra alkalmazni összehasonlítási alapul. „Ha értékösszehasonlításokat akarunk végezni a vallások között, — mondja Troeltsch —, akkor nem hasonlíthatjuk össze a vallásokat magukban, hanem csak azokat az egész kultúrrendszereket, melyekhez a vallások mindenkor mint kioldhatatlan ingrediensek tartoznak”.²⁸ „A keresztyénség érvénye tehát mindenekelőtt abban áll, hogy általa lettünk azzá, akik vagyunk és csak benne találhatjuk meg azokat az erőket, amelyekre szükségünk van”.²⁹ „Nem igen valószínű, — mondja Troeltsch —, hogy ameddig ez a, lényegében a Földközi-tenger-környéki országokból eredő kultúránk tart, olyan vallás álljon elő, amely mozgalmasság, mélység és nagyság tekintetében a keresztyénséggel összehasonlítható lenne”.³⁰ így tehát vég eredményben a keresztyénség az európaiság függvénye lesz és „fejlődése szorosan összefügg az európaiság egész szellemi és kulturális életével”.³¹ A fejlődés útja kiszámíthatatlan.³²

Troeltsch munkássága nagy részben programm maradt, mert

korai halála megakadályozta őt abban, hogy világnézeti fejlődését valamilyen befejező szintézishez vezesse. Viszont ami theologiáját illeti, a fönreve vázolt megoldással, „ezzel a becsületesen és következetesen érvényesített historizmussal a protestáns theologia fejlődése egyik végállomásához érkezett”³³ — mondja Brunner —, és „a radikális historizmus nagy szolgálatot tett azzal, hogy a keresztyén hit és az idealisztikus kijelentésfogalom közötti kiegyenlíthetetlen ellentétet félreérthetetlenül megmutatta és nyilvánvalóvá tette, hogy az idealisztikus kijelentésfogalom talaján csak általános vallástudományról és vallásos egyesülésekrol lehet szó, de soha igazi theologiáról és igazi keresztyén egyhásról”.³⁴

Ám Troeltsch historizmusa nemcsak arra az ellenmondásra mutatott rá, amely az idealisztikus kijelentésfogalom és a keresztyén kijelentéssel között feszül, hanem megdöbbentően nyilvánvalóvá tette magának az idealisztikus historizmusnak önenellenmondásait is. Ezek az önenellenmondások, végső gyökerüket tekintve az általános és a különös, az időbeli és az időfeletti, a való és a kellő dialektikájával vannak összefüggésben, azzal a poláris feszültséggel, amely általában véve minden idealizmusra jellemző. A filozófiának ezen őskérdései természetesen csak annyiban tartoznak tárgyunkra, amennyiben a modern historizmussal összefüggenek. Mert kétségtelen, hogy a modern historizmus belső ellentétei ide vezethetők vissza. A polaritások belső feszültségét már láttuk a Hegel—Schleiermacher-féle historizmusban is, különösen ennek a spekulatív evolucionizmusnak apologetikus felhasználásában, amelynek híres konstrukciója a „keresztyénség abszolútsága” volt. Ennek a történetfilozófiai apologetikus teljesítménynek nagy ára volt: elveszett a kijelentés kontingenciája, mert amint láttuk, ahhoz, hogy a keresztyénségen a vallás időfeletti eszméjének abszolút megvalósulását láthassuk, a kijelentés pozitív, konkrét, egyedi, kontingenens vonásait, ezt a „schlechte Tatsächlichkeit”-et a lehetőségig le kell csiszolnunk. Itt tehát valódi történetiségről nem igen lehet beszélni, mert amint Troeltsch mondja Dilthey-vel egyezőleg és Hegel-lel kapcsolatban, „ha az eszméből konstruálok, eltűnik a valóságos történet”.³⁵

Troeltsch maga, aki szintén a spekulatív evoluciós iskolából jött és különösen Schleiermacher-től nagyon sokat tanult, a valóságos történetre adta magát, de viszont így rajta is bekövetkezett az ítélet, amelyet ő maga mondott a hegeli dialektikával kapcsolat-

ban: „Gibt man sich hin an die wirkliche Geschichte, so verschwindet die Idee”.³⁶ Igaz, Troeltsch konstrukciójában nem tűnt el teljesen az idea, mert ha eltűnt volna, akkor a historizmus naturalizmus-sá lett volna: az idea megmaradt, de a történetet történeten túli, megfoghatatlan, megközelíthetetlen háttérévé változott. „Az abszolút, változhatatlan, minden időbeliségtől független érték, — mondja Troeltsch —, nem a történetben van, hanem a történeten túl, és csak a hit s a sejtelem közelítheti meg”.³⁷

„Du kommst nicht ins Ideenland,
So bin ich doch am Ufer bekannt,
Wer die Inseln nicht zu erobern glaubt,
Dem ist Ankerwerfen doch wohl erlaubt”.³⁸

„Ha a történet rejtvényeinek, zúrzavarának, ellenmondásainak, harcainak van egyáltalán megoldása, — mondja Troeltsch utolsó művében, — akkor ez a megoldás bizonyára nem magában a történetben van, hanem a történeten túl, abban az ismeretlen országban, amelyre a szellem történeti előtörésében olyan sok rámutatás van, noha maga ez az ismeretlen föld sohasem lesz láthatóvá ..”.³⁹ Mert az Isten országa, éppen úgy, mint a Nirvána, a történeten túl van ...”⁴⁰ A történetben tehát eszmék, értékek „abszolút” megvalósulásáról beszélni nem lehet.

Bármit mond is a látszat, Troeltsch történetfilozófiája és a spekulatív evolucionizmus között sokkal erősebbek az összekötő kapcsok, mint a szétválasztó ékek. A legerősebb összekötő kapocs, amely Troeltsch-öt nemcsak a Hegel—Schleiermacher-féle történetfilozófiával, hanem az egész újkori történetfelfogással összefűzi: a *historizmus öntudatfilozófiai kiindulása*. Maga Troeltsch ismételten rámutat arra, hogy a historizmus végső gyökere az öntudatfilozófia.⁴¹ Hogy az öntudatfilozófiai kiindulás cartesiusi fordulata milyen természetes párhuzamban ment végbe a geocentrikus világképet kiküszöbölő kopernikusi fordulattal és milyen következményeket foglalt magában az újkori történetfelfogást illetően, azt Gogarten fejtette ki szellemes merészséggel. Most próbáljuk meg — főleg Gogarten nyomán, — a nyugati gondolkozás e két nagy fordulatának jelentőségét és következményeit felvázolni. A régi világkép „idilli kicsinységében”⁴² az Ember állt a világ középpontjában

Ami csak történt a világban, az Emberre nézve történt és az Isten dicsőségére. A történet, amely a civitas Dei harca volt e földön és végül az utolsó ítéletbe torkollott, alapjában véve üdvtörténet volt: az ember üdvösségeire és az Isten dicsőségére irányult. Az Ember tárgya volt a történetnek és abból értette meg magát, ami a világban történt, mert minden, ami történt, reá való vonatkozással történt. Ezzel szemben az új, természettudományos világképben nemcsak a Föld, hanem az Ember is elvesztette központiságát. A beláthatatlan mindenből megdöbbentő látványa tártult az Ember elé, amelyben a „teremtés koronája” elenyésző paránnya lett. Ebbe az Ember természetesen nem nyugodhatott bele. Meg is találta a módját annak, hogy ismét a teremtett világ középpontjává lehessen. Még pedig úgy, hogy az egész mindenből észszerűen fogta fel, vagyis önmagából, az Emberből kiindulva próbálta magyarázni. „Ugyanaz az Ember, aki mint szellemi lény és észlény ezt a mérhetetlen, határtalanná lett világot fogalmaival megragadja, amennyiben a világot észszerűen fogja fel, amennyiben ő maga ész és szellem, annyiban most ismét ő lesz a világ középpontja. Csak így élhet az Ember ebben a többé már nem geocentrikus világban”, — mondja Gogarten.⁴³ Azt jelenti ez, hogy miután az Ember most már nem értheti meg önmagát a világból, kénytelen a világot is önmagából, a saját öntudatából kiindulva megérteni. Ami a történetet illeti, az Ember most már nem tárgya, hanem alanya a történetnek. A történet épül az által különül el a pusztán természeti folyamatoktól, hogy benne az Ember tevékenysége nyilatkozik meg. Ezért a történet most már „az emberi szellem óriási, minden időkre és minden emberekre kiterjedő önábrázolása a világ természeti adottságaiban”⁴⁴. Az Ember tehát önmagában hordozza a történet kulcsát. Ha meg akarja érteni a történetet, csak önmagába kell tekintenie. A történet igazsága az Emberben van. Viszont ez az igazság nem történeti, hanem történetfeletti, autonóm igazság. Az Ember éppen azért értheti meg a történetet és azért emelkedhetik a történetben a pusztára természeti folyamatok fölé, mivel ő maga, szellemének legszélesebb lényét tekintve, történetfölötti, időtlen. Az Ember lénye szerepét igazán nem is léphet bele a változás herakleitoszi folyamába, mert az tovasodorná őt. Nagykorúságát éppen történetfelettisége biztosítja. Mint az autonóm, időtlen igazság birtokosa lesz az Ember a természet urává és a történet alanyává.

Ez a történetfelfogás a felvilágosodás idején vált explicitté, még pedig először, — egészen természetesen, — a történeti racionálizmus formájában. A történet mértéke az emberi ész lett. Az vált lényegessé, ami ésszerű. Ami kontingens, lényegtelenné lett. Ezzel az Ember emancipálta magát a történettől. Csak a történeti feletti „észigazságok” maradtak tiszteletben.

Az igazi modern historizmus, amint láttuk, a romanticizmussal kezdtődött. A romanticizmus egyediség-fogalma a kontingencia új értékelését jelentette. A romanticizmus mozgalma elválaszthatatlanul összeolvadt a német idealizmussal, amely Kant kritikából indulva az „észt mint teremtő erőt értékesítette”.⁴⁵ És itt jön a romantikus szellemben átváltoztatott Leibniz-féle fejlődés-gondolat: ennek a teremtő erőnek a megnyilatkozása a folyamatos történeti fejlődés formájában megy végbe. A szellem a történetben fejt ki magát. A fejlődés folyamatosságát semmi sem szakítja meg. De hogyan illik bele ebbe a fejlődési szkémába a kijelentés? Csak úgy, hogy az egész történet kijelentés: az emberben levő isteni szellemnék a kibontakozása. A szellemtörténet kijelentéstörténet. A szellemtörténet csúcspontja, a „szellemi élet kivirágzása”;⁴⁶ a keresztyénség. Ez a történetfilozófia főképpen Hegel-en és Schleiermacher-en keresztül bevonult a protestáns theologiába és annak kijelentésfogalmát átalakította. A modern kijelentéshistorizmus további útját a történeti egyediség és az időfeletti normativitás dialektikája szabta meg. Ha időfeletti és apriori konstruált normákat erőszakolok bele a történetbe, eltűnik a valóságos történet. Ha a történeti egyediséget hangsúlyozom, tehát azt, ami történetfeletti kategóriákba maradék nélkül be nem osztható (individuum: atom: feloszthatatlan), akkor eltűnnék az időfeletti, vagyis változhatatlan normák, mert ez esetben a normákat is a történetből kell nyernem. Troeltsch az utóbbit tette és így jutott el az „értékreleativitás” elvéhez. Ez természetesen nem jelenti a normák tagadását. Értékmérők nélkül a történet világa visszasüllyedne a természet világába. Az egyediséget csak a norma teheti történeti egyediséggé. Mert az egyediség, mint például Brunner is mondja,⁴⁷ magában véve természetfogalom. Egyedisége a tölgyfának és a folyónak éppen úgy van, mint Piátónak, vagy a renaissance-nak. Ha nem sikerül az egyediség és a normativitás szintézise, akkor nem lehet szó történetről, csak természeti folyamatokról. Ez a veszedelem annál nagyobb,

mivel a történeti fejlődés fogalma a múlt században úgyis nagyon sokat felszívott magába a természettudományos evolucionizmusból, úgyannyira, hogy amint Troeltsch mondja, a historizmust és a naturalizmust „a szociológia és Darwin! óta alig lehet egymástól helyesen elválasztani”.⁴⁸ Ha az egyediséget nem tudjuk szellemmel megölteni, akkor a történettudomány lehetetlenné válik. Ezért „az a fontos, — mondja Troeltsch, — hogy egy *ideális, szellemmel telített történetfogalmat nyerjünk*”.⁴⁹ Troeltsch meg van győződve, hogy az egyediség-fogalom „bedeutet nicht bloss die rein faktische Besonderheit eines jeweiligen historisch-geistigen Komplexes, sondern eben damit zugleich eine Individuation des Ideellen oder Sein-Sollenden”.⁵⁰ Az „értékrelativitás” elve, ha e szó első felének, az „érték”-nek is megadjuk a kellő hangsúlyt, megvéd a naturalizmus ellen. „Die Wertrelativität... ist nicht Relativismus, Anarchie, Zufall, Willkür, sondern bedeutet das stets bewegliche und neu-schöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende In-einander des Faktischen und des Seinsollenden... es handelt sich also um keinerlei pflanzenhaften Naturalismus”.⁵¹ De hogyan biztosíthatjuk a tényeszerű és a normaszerű mozzanatnak ezt az összefonódását, ami a történetet történetté teszi? Troeltsch megoldása az öntudatfilozófiában van. A történet alanya az Én. Ha azonban az én-tudatot valami izolált és üres dolognak képzeljük, azonnal nehézségek ütk fel a fejüket. Visszont e nehézségek eloszlanak: „wenn man den Ausgangspunkt, das sog. *Ich*, anders auffasst, wenn man est nicht mehr als etwas Isoliertes und Leeres, nur mit den formalen Fähigkeiten des Vorstellen*, Fühlens und Wolfens Ausgestattetes, sondern als virtuell und jeweils in sehr verschiedenem Umfang *das Allbewusstsein in sich befassend* oder umgekehrt dieses als das Ich in sich schliessend betrachtet, wenn man zum Leibnizischen Gedanken der Monade und insbesondere der auf Grund ihrer Komplikationen eine besondere Stufenhöhe einnehmenden *menschlichen Monade* in irgendeiner heute möglichen Form zurückkehrt. Dann können die Werte in ihrer selbstverständlichen Subjektivität und ihrem Relationscharakter verstanden werden, der aus dem praktischen Charakter und den praktischen Zielen alles bloss Seienden, d. h. aus dem alles erfüllenden Leben stammt. Dann können fremde, vergangene und zukünftige Wertungen empfunden werden *wie eigene*, weil wir die *fremden Iche zugleich in uns tragen*. Dann

können Uebereinstimmungen in den Wertungen stattfinden, weil wir alle schliesslich aus dem gleichen Grunde des Allebens stammen und in und miteinander fühlen können. Dann können die animалиschen, die blossen, aus dem Umgebungsbeziehungen stammenden Lebenswerte von objektiven oder geistigen unterschieden werden, weil dies letztere Werte sind für den göttlichen Allgeist in seiner Endlichkeit umfassenden Lebendigkeit und weil *das Einzelwesen partizipiert an diesem Allgeist*”.⁵²

Ebben .1 szakaszban, amelyet a Troeltsch-féle terminológia érdekkében eredetiben idéztünk, benne van a troeltschi történetfilozófia lényege. Itt a felelet arra, mi teszi a történetet történetté.

Történet minden az esemény, amelynek alanya az Én. Az éntudat azonban magában foglalja az Éntől idegen Éneket is, amelyek ugyanabból az ősálapból származnak, mint az Én és így az Énnel együtt részesülnek a Mindenség Szellemében (Allgeist). Mert ahhoz, hogy valami ne puszta természeti esemény, hanem történet legyen, ez a három tényező szükséges: az Én, az idegen Én és a Mindenség Szelleme, akit Istennek nevezhetünk. Isten nélkül nincs értékmérőképzés, tehát nincs történet. „Jedenfalls gibt es ohne ihn (Gott) oder irgendein Analógon zu ihm keine Massstabbildung”.⁵³ Tehát Isten itt mint valami gondolati előfeltevés szerepel, mert hiszen nem okvetlenül Istenre van szükség a történeti értékmérőképzéshez, hanem valamilyen analóg fogalom is rendelkezésünkre állhat. A másik tényező az idegen Én, (das fremde Ich, Fremdseelische). A harmadik a tulajdon Én. Mármost Troeltsch a hármat összeolvasztja az én-tudatban, még pedig olyan módon, amely „a Leibniz-féle monász-elmélethez és a Malebranche-féle participáció-tanhoz áll közel... Das Fremdseelische kann nur erkannt werden, weil wir es vermögen unserer Identität mit dem Allbewusstsein anschaulich

in uns selber tragen und es verstehen und empfinden können wie unser eigenes Leben, indem wir es doch zugleich als ein fremdes, einer eigneen Monade angehöriges empfinden”.⁵⁴ A három összeolvasztása azt jelenti, hogy a történetnek egy alanya van: az Én. Az Én önmagát szemléli a történetben. Mivel ugyanabból az őstalajból származik, mint az idegen Én és a Mindenség Szellemében való részesülés által, Akiben az idegen Én is részesül, az Én magában hor-dozza az idegen Én-t. Így az Én az idegen Én-ben is tulajdonképpen önmagát szemléli. Ez a történelmi megismerés lehetősége. Az Én-t

és az idegen Én-t az köti össze, hogy mindenkiten részesülnek a Mindenség Szellemében. Troeltsch, amikor theologiai nyelven beszél, ezt úgy mondja, hogy az „isteni szellem immanenciája az emberi szellemben”.⁵³ Ez az isteni immanencia teszi lehetővé a történeti értékképzést. A normákat nem apriori konstruálom, hanem a történetből nyerem oly módon, hogy a történetben önmagámra ismerek. Mert hiszen a történetnek egy alanya van és ez az Én. Történet ott van, ahol az Én önmagára ismer a változásban. A természeti folyamattól abban különbözik a történet, hogy az utóbbi megadja az anamnesis lehetőségét. Természetesen itt fokozatok lehetségesek. Az „értékrelativitás” a platói filozófia nyelvén azt jelenti, hogy abszolút „metexis” és ennek megfelelően abszolút „anamnesis” nincsen. Az Abszolútum túl van a történet birodalmán, mint végső előfeltevés: Isten vagy Istennek valamilyen analogonja. Ez az Abszolútum válik tevékennyé az egyediségen és teszi azt történeti egyediséggé. A Relativum azonban sohasem „részessélni” (metechein) teljes mértékben az Abszolútum tevékenységében: ezt jelenti az „értékrelativitás”. De viszont az Abszolútum működik benne és ezért nem pusztán relativitásról van szó, hanem érték-relativitásról. „Die Wertrelativität aber hat nur Sinn, wenn in diesem Relativen ein Absolutes lebendig und schaffend wird. Sonst wäre sie nur Relativität, aber nicht Werirelativität. Sie setzt voraus einen *Lebensprozess des Absoluten*, in welchem dieses selber von jedem Punkte aus in der diesem Punkte entsprechenden Weise ergriffen und gestaltet werden kann”.⁵⁶ Tehát végeredményben a történet az „Abszolútum életfolyamata”.

Troeltsch tétele, hogy a történeti fejlődés az „Abszolútum életfolyamata”, amelyben a „véges szellemek a végtelen szellemmel való lényegszerinti azonosságuk” következtében „résztesznek annak konkrét tartalmában és mozgásban levő életetegységében”,⁵⁷ kizárja azt, hogy akár a történet, akár a történelem igazi actio, cselekvés legyen. De hogyan is lehetne szó igazi cselekvéstről, ha a történetnek tulajdonképpen egy alanya van: az Én, amely magában foglalja az „idegen Én-eket” is, sőt a mindenkit tudatát, (Allbewusstsein) is. Itt nincs, aki megszólítsa az Én-t: az Én csak önmagával folytathat monológot. De hogy ezt a gyakorlat nyelvére lefordításuk: a történetíró nem folytathat párbeszédet vizsgálata „tárgyával”, mert abban a pillanatban, amint a párbeszéd elkez-

dődnék, a „tárgy” megszünnék pusztta „tárgy” lenni és alannyá változnék. Ezért hiába beszél Troeltsch a történetíró „történeti tettéről”⁵⁸ hiába mondja, hogy a történetfilozófia célja „teljes ellen-tétben áll a történethez való tisztán kontemplativ magatartással”,⁵⁹ hiába állítja, hogy a történeti egyediségen a való és kellő össze-fonódása egyáltalán nem esztétikai természetű,⁶⁰ — ha egyszer a történet és a történelem alanya az Én, — akkor, amint Gogarten mondja, „az *actio*-ból visszavonulunk a *contemplatio*-ba”.⁶¹ Mindez ísmét a plátói filozófia nyelvén ágy fejezhetnök ki, hogy a „metexis”-t az „anamnesis”-szel a „theoria” köti össze.

Hogy az öntudatfilozófiából kiinduló modern historizmus theologiai alkalmazása mit jelentett a keresztyén kijelentéselv szempontjából, már próbáltuk vázolni. Hogy a következmények végzetesek, alig vitatható. A keresztyén hit sohasem békülhet ki a modern historizmussal. De van-e egyáltalán megoldás?

Két megoldáshoz folyamodhatunk. Az első az, hogy a történeti kijelentést körülkerítjük és nem engedjük meg, hogy az a modern történettudomány „tárgya” legyen. Azt jelentené ez, hogy visszatérnénk a protestáns orthodoxyia és a római katholicizmus természetfeletti historizmusához.⁶² Ez a megoldás használhatatlan, mert a „szent történetet” csak úgy lehetne védőfallal körülkeríteni, ha az theoretikusan kiemelkednék a történet egész folyamából, ha a történetnek egy bizonyos csodálatos módon és szemmelláthatólag elkülönülő „darabjára” rámondanók, hogy az a kijelentés. Más szóval: a kijelentést a történet állítmányává ten-nök. Ezzel megszünnék a különbség a „test szerint” ismert Krisztus és a „lélek szerint” ismert Krisztus között” holott Krisztus „szolgai formája”⁶³ éppen azt jelenti, hogy az Istenember az emberi gyűlölet, félreértés, üldözés, megbotránkozás és a „történelmi szemlélet” tárgyául adta magát a mi üdvösségeinkért. A történelmi kutatásnak éppenúgy nem lehet megtiltani azt, hogy Jézust „tárggyá” tegye, mint ahogyan Jézus sem tiltotta meg sem a farizeusoknak, sem az írástudóknak, sem a főpapoknak, sem Poncius Pilátusnak, hogy őt „szemléletük” „tárgyává” tegyék.

A másik megoldás negatív szempontból az egész modern öntudatfilozófiai alapvetésű történettudomány (Troeltsch rendszerében a história és a historizmus tulajdonképpen egyet jelent)⁶⁴ teljes lerombolása és egy egészen új történetfogalom felállítása. Ez a meg-

oldás azt a tételt foglalja magában, hogy az autonóm Én szuverenitásának proklamálásával az egész újkori gondolkozás tévűtra jutott, és az egész modern történetfelfogás, amelynek kiindulása az, hogy a történet és a történelem alanya az autonóm Én, gyökeresen el van hibázva. „Amikor Descartes kijelentette; *Cogito ergo sum*, ezzel nagyszerű formulába öntötte az egész modern gondolkozás lényegét... Az autonómia egyenlő a Bünnel”, — mondja Brunner.⁶⁵ „A modern történetfogalom, mint általában az egész modern gondolkozás, — mondja Gogarten, — az öntudat elemzésére vezethető vissza. A történet az Én kibontakozása, az Én története, az önmagához térő és magát felszabadító Én története... a modern történetfogalom határozottan monisztikus, mint általában az egész modern gondolkozás, mivel csak *egy cselekvő* alanyról tud, aki a történetet hordozza”.⁶⁶ Ezzel az exisztenciális probléma⁶⁷ esztétikai problémává lett, az aktualitás (*Wirklichkeit*) lehetőséggé (*Möglichkeit*).⁶⁸ Ezért Gogarten egy új történetfogalom megalkotásán fáradzik, amelynek alaptétele — az én-tudatból kiinduló modern történetfelfogással éles ellentében, — az, hogy a történet az Isten, az Én és Te találkozását jelenti.⁶⁹ Gogarten szerint csak e három találkozásában lehet szó a lehetőséggel szemben igazi aktualitásról, a contemplatio-val szemben igazi actio-ról, igazi exisztenciáról. Az új történetfogalom kiformálásának feladatát Gogarten a theológiának szánja. „Nem az a régi apologetikai probléma áll előttünk, mondja Gogarten, — hogy a bibliai történetnek az általános történeti összefüggésbe való belevonását megakadályozzuk, hanem azzal a nagy kérdéssel állunk szemben, hogy vájon nincs-e megközelíthetetlenül elrejtve az egész történet a történelmi gondolkozás elől, miután az egész historizált gondolkozás egy olyan irreális szférában mozog, amelyet éppen a historizált gondolkozás fosztott meg minden aktualitásától. Ezzel a theológia ijesztően nagy feladat elé kerül: hogy az igazán alapvető és a tulajdonképpeni normaadó tudomány legyen. Ha igaz Troeltsch mondása, hogy „Isten nélkül nem lehet értékmérőt alkotni” — és a theológia sem állíthatja ennek ellenkezőjét, — akkor az első és döntő értékmérők alkotása éppen a theológia feladata kell, hogy legyen”⁷⁰

Ezt az „ijesztőn nagy feladatot” sem Gogarten, sem a dialektika theológia többi képviselői nem oldották még meg,⁷¹ még kevésbé vállalkozhatik arra szerény dolgozatunk. A továbbiakban

nem is arra fogunk törekedni, hogy az újkori történetfelfogást bíráljuk, vagy ahelyett újat próbálunk nyújtani, hanem egyszerűen arra, hogy mintegy befejezésül és a protestáns theológiába behatoló modern történetfelfogás theologiai próbája gyanánt összpontosítsuk figyelmünket arra a kérdésre, hogyan viszonyul a keresztyén hit a „történeti Jézushoz”, vagyis aholhoz a múltbeli személyhez, Aki a modern történet-kritikai kutatás „tárgyául” szolgál.

IX.

A „TÖRTÉNETI JÉZUS” ÉS A HIT.

A „történeti Jézus”, — így, idézőjelben, — legfeljebb kétszáz éves. A felvilágosodás előtti idők keresztyénéi a „történeti Jézus” problémáját nem ismerték. Először három dolognak kellett bekövetkeznie, hogy ez a probléma a theológia tudatába lépjön: a modern történetfelfogás kialakulásának, a bibliakritika megindulásának és ami ezekkel szorosan összefügg: a Jézus Krisztus istenemberi kettős természetéről szóló tan kritikai boncolásának. Mind a három tényező, noha az újkori gondolkozás legelső megnyilatkozásaiban már benne volt, tulajdonképpen csak a felvilágosodás idején lépett fel teljes tudatossággal, amikor a racionalista kritika a kéttermészettant bírálni kezdte; a verbális inspiráció tanát kétségbe vonva a Bibliára a profán történeti és irodalmi kutatás módszereit alkalmazta és ennek során Jézust az „előfeltevésmentes” történeti kutatás tárgyává tette. Mindez természetesen nem ment egy csapásra, és amint Schweitzer mondja, amikor a történeti Jézus már életre kelt, „még mindig magán hordozta a kéttermészett-dogma kötelékeit, mint annakidején Lázár a halotti kötelékeket”.¹

Kérdésünk az: hogyan viszonyul a keresztyén hit a „történeti Jézushoz”? Erre úgy tudunk legjobban megfelelni, ha vizsgálódásunkat két alkérdés körül csoportosítjuk:

1. Mi a jelentősége a „történeti Jézusnak” a modern protestáns kijelentéselméletekben?

2. Ha egyáltalán van jelentősége a „történeti Jézusnak” a hit számára, akkor hogyan léphet vele a hit közvetlen kapcsolatba?

Hogy a „történeti Jézus”-nak abszolút jelentősége nem igen lehet, az az eddigiek után felettesebb valószínű. „A modern világ, — mondja Troeltsch, — minden téren az egyéni autonómia világa. Ez a történeti tekintélytől való emancipációt jelenti”.² Az, hogy a protestáns theológia nagy része a historizmus hatása alatt áll, ne tévesszen meg, mert a modern historizmus nagyon jól összefér a minden történeti tekintélytől független egyéni autonómia gondolatával. „Hogy századunk, inkább, mint bármely más korszak, tudatában van a történetiségnek, — mondja Brunner, — azzal magyarázható, hogy az újkor a történettől való emancipáció jegyében áll”.³ Mindezt az előbbi fejezet alapján úgy fejezhetnök ki, hogy a modern historizmus szerint a történet *alanya* a szabad, autonóm, és igazában *történetfeletti* Én, amely a maga tartalmát a történetben tárja fel. A történetietlen felvilágosodás és a XIX. század historizmusa között csak az a különbség, hogy míg a felvilágosodás számára az autonómia kiindulási pont volt, addig a következetes historizmus számára a vallásos nevelés végpontja. „Az autonómia sohasem kiindulási pontja, hanem csúcspontja a vallásos nevelésnek”, — mondja Troeltsch.⁴ Amint láttuk, már Lessing történetfilozófiájának is ugyanez volt az alapja. Mivel a modern historizmust és természetesen a kijelentéshistorizmust is a történetben kibontakozó, de lényegét tekintve történetfeletti autonóm Én érdekli, magától értetődő, hogy a keresztyén hit vagy élmény a historizmus hatása alatt álló kijelentéselméletekben nem a pusztta történetiségre, hanem az időfelettire irányul. „A hit csak arra irányul, — mondja ugyancsak Troeltsch, — ami az időfelettihez tartozik. A történetet le kell fejtenie magáról. Mert az időfeletti az, ami jelenségesen válthatik. Hátrafelé fordított fejjel nem lehet hinni”.⁵ Ha a protestáns kijelentés-historizmus legkövetkezetesebb képviselője így nyilatkozik a hit történeti vonatkozásáról, akkor, bármilyen paradoxszerűen hangozzék is első pillanatra, ezt a historizmust elsősorban a történetietlenség jellemzi. Mert bár Troeltsch a „tiszta idea hajhászását, ezt a racionalista eszményt” „... meddő esztatlenségnak”⁶ nevezi, másfelől a kijelentéssel kapcsolatban azt mondja: „A történetiségben nem a múlandó mozzanatra gondolunk, hanem a benne foglalt isteni tartalomra”.⁷ „Mindemely egyháztörténeti szemlélet nem magát a tényt tekinti, hanem azt az értelmet, amely a történeti tényben nyilvánvalóvá lesz”.⁸ „A hit... nem azt kérdezi,

milyen tények? hanem hogy mi az értelme a tényeknek?”⁹ Mind-ebből az tűnik ki, hogy az idealista alapozású modern kijelentés-historizmus a kontingenciát igazán megbecsülni nem tudja, még kevésbé azt az isteni kontingenciát, amelynek főprédikátuma az egyedülvalóság. A kijelentés-historizmus a hitet „az időfeletti igazsághoz köti. A történeti tények csak annyi szerepe van, hogy megindítja az anamnesist, a visszaemlékezést az időfeletti igazságokra, eszmékre, eszményekre, értékekre és élményekre, tehát mindenre, amit az autonóm Én az isteni szellemmel való azonossága alapján mint lehetőséget önmagában birtokol.

De most próbáljuk beilleszteni ebbe a szkémába a „történeti Jézust”, a történetnek ezt az egyedi, kontingens, konkrét jelenségét. Előre várható, hogy a modern kijelentés-historizmusban a „történeti Jézusnak” a hit számára legfeljebb viszonylagos jelentősége lehet.

A Hegel-bői kiinduló úgynevezett spekulatív theológia álláspontját már láttuk. Hiába beszél Biedermann Jézusról, mint a „krisztusi elv” „garantáló példaképéöről”¹⁰ (gewährleisten des Vorbild), a „krisztusi elv” tulajdonképpen önmagában bírja garanciáját, és a kapcsolat a „garantáló példakép” és az autonóm elv között egyáltalán nem szükségszerű.

A „vallástörténeti iskola” azzal szakadt ki a ritschliánizmusból és élesztette fel a schleiermacheriánizmust,¹¹ hogy komolyan próbálta venni a keresztyénség történeti egyediségének implikációját. A ritschliánizmus ugyanis szabad teret engedett a történeti egyediség következményeinek, amikor a nem-keresztyén vallásokról volt szó, míg viszont a keresztyénség esetében a történeti egyediség relativizáló implikációt visszatartotta, sőt a keresztyén vallás egyedülálló érvényét egyenesen annak történeti egyediségére alapozta.¹² A „vallástörténeti iskola” a történeti egyediség fogalmának ezt az erőszakos kétértelmű használatát nem tűrhette és az egyediség *relativizáló* következményeit a keresztyén vallásra vonatkozólag is irgalmatlanul levonta. Így hát világos, hogy a „vallástörténeti iskolától” a keresztyénség kontingens, konkrét történeti kijelentésének *abszolút* értékelését nem várhatjuk, de vájjon nem várhatnók-e joggal azt, hogy a pozitív, kontingens kijelentést, mint történeti tényt sokkal komolyabban számításba vegye, mint akár a spekulatív theológia, akár a Hegel—Schleiermacher-féle spekulatív evolúció-

nizmus, amely irányzatok éppen az abszolútsági igény javára a kontingenciát, ezt a „schlechte Tatsächlichkeit”-et, amennyire csak lehetett, lefaragták? Nem jogos az a követelés, hogy a következetes historizmus a historiát következetesen komolyan vegye? De nem ez történt, mert a vallástörténeti iskola historizmusa a keresztyénség történeti egyediségének hangsúlyozásával annak csak relatív voltát érvényesítette. A keresztyénség igazsága a vallástörténeti iskola számára éppen úgy időfeletti igazság, mint a többi vallásoké. Ugyanez áll a keresztyén kijelentés középpontjára, Jézusra nézve is. Jézus, mondja Bousset, „egy örökl világ legmagasabb *szimbóluma*”¹¹ Még erélyesebben juttatja kifejezésre a kontingenciától való emancipáció gondolatát Schweitzer. „A modern keresztyénségnak eleve számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy Jézus történetiségét esetleg fel kell adni. Ezért nem szabad Jézus jelentőségét odáig fogni, hogy minden ismeretünket reá vezessük vissza és a theológiánkat „christocentrikus” módon építsük fel. Jézus mindig csak egy eleme lehet a vallásnak, de soha fundamentuma. Más szóval: szükséges, hogy a vallás egy olyan metafizikával, vagyis a lét jelenlőségére és lényegére vonatkozó olyan alapszemlélettel rendelkezék, amely a történet által közvetített ismeretektől teljesen független és minden pillanatban s minden vallásos alanyban újrateremthető. Ha a vallás ilyen közvetlen és elveszíthetetlen metafizikával nem rendelkezik, akkor a történet szolgája marad és szolgai lélekkel állandóan fenyegetve és veszélyeztetve kell éreznie magát”.¹⁴ Ez természetesen nem jelenti a történeti Jézus jelentőségének tagadását, viszont Jézus „a valóságban számunkra csak az akarat dolgában lehet tekintély, de nem az ismeret terén. Tekintélyének meghatározása csak abban állhat, hogy Jézus, ez a hatalmas szellem az akarásnak és a reménységnak azokat a motívumait, amelyeket mi és környezetünk nem hordozunk és nem találhatunk önmagukban, úgy emeli magasra és úgy tisztítja meg, ahogyan mi magunk, ha nem állnánk személyiségeink befolyása alatt, nem volnánk képesek”.¹⁵ „Az a közvetlen érzésünk, hogy személyiségeink, annak minden idegensége és rejtéllyessége ellenére, minden időben, ameddig a világ áll, és a mi szemléleteink és ismereteink bármennyire változanak is, lesz valami igen nagy mondanivalója számunkra és ezért vallásunkat messzemenőleg gazdagítja”.¹⁶ Ez azonban csak viszonylagos jelentőség. Schweitzer a keresztyén vallást különben „krisztus-

misztikának”¹⁷ tartja, ami eleve kizárja azt, hogy a történeti Jézusnak abszolút jelentőséget tulajdonítsunk.

Még határozottabb nyilatkozatokat ad Troeltsch. „Nincs olyan történeti jelenség, amelyben a történet beláthatatlan területének abszolút középpontját láthatnók”.¹⁸ Krisztust nem lehet elabszolútalni. Mert ez azt jelentené a vallásban, „amit a kozmológiában és a metafizikában a geocentrizmus, illetőleg az anthropocentrizmus. Logikailag a christocentrizmus ezekhez a „centrizmusok”-hoz tarozik”.¹⁹ A christocentrizmus „az antik és a középkori világkép idilli kicsinységéhez és szűk horizontjához illik, amikor még azt hitték, hogy az emberiség mögött csak pár ezer év áll és várták Krisztus visszatérését, mint a világötörénet befejezését”.²⁰ Másfelől Troeltsch úgy gondolja, hogy Krisztus központi és abszolút jelentőségének hite a *realisztikus* váltságáttal áll összefüggésben, amely szerint, — ez a mi megjegyzésünk, — az ember a történeti váltságmű *tárgya*. Troeltsch-hez közelebb áll Abaelard theológiája, aki azt tanította, hogy Jézusnak nem „kozmikus, hanem lélekátváltoztató jelentősége van”.²¹ Ha Jézus jelentősége tényleg csak ez volna, akkor az ember az üdtörténet *alanya* volna. Mert az ember, mint *alany szemlélné* Jézus példáját, hogy az hatással legyen rá, mint „az esztelen szenvedés által meg nem ingatható és minden hatalom felett győzedelmeskedő Istenbe vetett bizonyosság képe”.²² „A történeti váltságműre nincs szükség”, mert a váltság olyan „folyamat, amely Istennek a lélekre gyakorolt hatása következtében és Isten ismerete által minden alkalommal újból végbemegy”.²³ Tehát „a váltság *nem* olyasvalami, ami Krisztus munkájában egyszersmindenkorra végbement volna”.²⁴ Ez természetesen az apostoli „eph ha-pax” nyílt tagadása. De hogyan várhatnók egy olyan historizmustól, amely az egyszeriséget sem veszi komolyan, hogy meghajoljon az egyedül valóság előtt? Ha tehát nem a történeti váltságmunkában áll Jézus jelentősége, akkor lássuk, hogy miben. „Jézus jelentőségének méltatásában nem a keresztyénsgégen kívüli megváltási képesség a döntő, hanem a vallásos közösség azirányú szüksége, hogy vallásos életének rögzítő pontja, szimbóluma és középpontja legyen”.²⁵ Ez a megoldás, folytatja Troeltsch, „általános, szociálpszichológiai jellegű és éppen úgy érvényes a keresztyénsgére nézve, mint minden más olyan vallásos hitre nézve, amely szellemi-ethikai természetű, nincs a természetes társadalmi megosztódáshoz kötve,

továbbá nem valami mágikus kultuszban jut kifejezésre”.²⁶ Mindazonáltal Troeltsch-nek olyan szimbólumra van szüksége, amely mögött valóságos történet van. „A szimbólum csak azáltal valóságos szimbólum, ha mögötte egy kiemelkedő, győzedelmes valóságos valásos próféta nagysága áll...”²⁷ Hogy azután a szimbólum mögött álló személyiség történetiségét hogyan próbálja Troeltsch biztosítani, majd később látni fogjuk. Még csak azt jegyezzük meg, hogy Jézus nem az egyetlen kristályosodási pontja a vallásos közösségi építésnek, mert amint Troeltsch mondja, „Jézus nem az egyetlen történeti tény, amely hitünk számára jelentőséggel bír, hanem mellette más történeti személyiségek is jogaihoz jutnak, akiket valamilyen értelemben szintén a hit szemléletes szimbólumainak és erősségek kezeseinek tekinthetünk”.²⁸

Az eddigi megoldások, különösen a vallástörténeti iskoláéi, természetesen igényt sem formálnak arra, hogy Jézus személyében és történeti munkájában a kijelentés ratio essendi-jét lássák. Söt a történeti kijelentés, mint ratio cognoscendi is alig jön számításba, amikor például Schweitzer azt mondja, hogy Jézus „a valóságban csak akarat dolgában lehet tekintély, de nem az ismeret terén”.²⁹ Ezzel szemben a XIX. század protestáns theologiájának Schleiermacher mellett a másik nagy iskolaalapítója, Ritschl és az ő hatása alatt álló theologustábor programmszerűen konstitutív jelentőséget tulajdonított a Jézus történeti, vallás-erkölcsi személyiségében adott pozitív, különös kijelentésnek. Ezt a programmot azonban sem Ritschl, sem iskolája nem valósította meg. Ritschl szerint Jézus kijelentői tiszte abban állt, hogy „ő formálta ki történetileg elsőként az Isten országának eszméjét”,³⁰ másfelől pedig azt meg is valósította, meg is alapozta³¹ az eszme hathatós kép viselésével. A kérdés az, hogy vájjon a történeti Jézus személyének, mint kijelentőnek az Isten országa eszméjéhez való viszonyát kifejező két formula, vagyis az eszme kiformálásának történeti prioritása és az eszme hathatós képviselete ezt a viszonyt szüksékképivé teszi-e vagy csak esetlegessé. Más szavakkal: honnan nyeri az Isten országának eszméje abszolút jelentőségét? önmaga autonóm tartalmától, vagy pedig a történeti Kijelentő személyétől?

E kérdésekre feleelve, először is azt kell megjegyeznünk, hogy Ritschl az Isten országának eszméjét, saját programja ellenére nem annyira Jézus szinoptikus tanításairól vette, mint inkább bi-

zonyos erős kanti hatás alatt álló erkölcsi-racionális megfontolásokból. Hogy mennyire modernizálta Ritschl az Isten országának kétségtelenül nagy mértékben eszkhatológiai jellegű bibliai tanítását, azt már Weiss is észrevette. „Jesu Predigt vom Reiche Gottes” című könyvének 1900-as kiadásának előszavában írja: „.. már korán nyugtalanított az a világos megérzés, hogy az Isten országának gondolata Ritschl theologiájában és ugyanez a gondolat Jézus tanításában két nagyon is különböző dolog... a Ritschl-féle modern theologumenon egészen más formájú és más hangulattal telített, mint az őskeresztyén hitnek az a gondolata”.³² Ám lássuk, hogyan viszonyul a kijelentő tiszte elgondolásának két fenti kategóriája az Isten országának eszméjéhez. Az első a történeti prioritás, vagyis az a gondolat, hogy Jézus „formálta ki történetileg elsőként az Isten országának eszméjét”, a másik pedig az, hogy Jézus volt az, aki „hivatásszerű” vallás-erkölcsi személyiségevel és életével hathatósan képviselte ezt az eszmét és ezzel megalapozta az Isten országát. A történeti elsőség gondolata nem jelent sokat. Aki egy eszmét a történet folyamán elsőként vezet be az emberiség életébe, az feltaláló és nem Kijelentő. A történeti prioritás korántsem egyenlő a Kijelentő egyedüliségével. De a második kategória sem elégsges. Ritschl azonban úgy gondolja, hogy az Isten országa eszméjének hathatos képviselete biztosítja Jézus Krisztus egyedülvalóságát. „Mivel Ő az Isten országának e világban való megalapítója, ^{vagy} ^{Pecu}_{mmt} Istennek az emberek felett való erkölcsi uralmának a hordozója (Träger), — mondja Ritschl, — ha mindenekkel összehasonlítjuk öt, akik töle hasonló célmeghatározást nyertek, akkor ő ebben a világban az a teljesen egyedülálló nagyság, akinek öncéljában Isten a saját örök öncélját eredeti módon hathatóssá teszi és kinyilatkoztatja és akinek egész hivatásszerű működése a benne jelenné váló teljes isteni kijelentés anyagát alkotja...”³³ De vájjon azonos ez a formula a bibliai kijelentésgondolattal? Egy eszme hathatos képviselete, hordozása (Offenbarungsträger) még nem egyenlő a kijelentéssel. Magától értetődő, hogy egy eszme a maga hatását csak történeti összefüggésben fejtheti ki, viszont nem mondhatjuk azt, hogy az illető eszme érvényessége szükségképpen a történethez volna kötve. Mint autonóm eszme teljes érvénytelssel szubstanzálhat a történet felett is, ha azonban hatást akar kifejteni, akkor természetesen le kell szállnia a történet síkjába, vagyis szük-

cégesse válik az, hogy valaki az eszmét „történetileg elsőként kiforr-málja” és azt hathatósan képviselje. Így világos az, hogy nem a Kijelentő személye legitimálja az általa képviselt autonóm eszmét, hanem éppen fordítva, az autonóm eszme legitimálja a Kijelentőt. Hitschl éppen így gondolja: „Krisztus hivatása szerint való ethikai megítélése maga után vonja azt a vallásos elismerést, hogy Ő az Isten kijelentése”.³⁴ Az, ami „ethikai megítélés” alá esik, Jézus történeti működése, vallás-erkölcsi személyisége. Ennek a megítélésére maga után vonja kijelentői voltának, sőt „ethikai istenségének” elismerését. Az, ami elismerésünket felkelti, Jézusnak hivatásához való hűsége, az isteni célgondolattal való azonossága, vagyis az Isten országa eszméjének odaadó szolgálata. minden „erkölcsi megítélés” valamilyen mérték alapján történik. Itt a mérték az Isten országának gondolata. Visszont mi csak akkor ítélni tudunk meg Jézust, ha e mérték felett diszponálunk. Így elérkezünk az ethikai idealizmus autonómia-gondolatához, amely formális szempontból a jó akarat (kanti értelemben) eszméje. Ha valamilyen módon nem rendelkezünk ezzel az eszmével, még mielőtt Krisztussal találkoznánk és hivatásszerű életének „erkölcsi megítélése” alapján Őt az Isten kijelentésének nyilvánítanónak, vagyis ha a kánon nem a mi kezünkben van, akkor Krisztust nem ítélni tudunk meg és benne nem láthatunk isteni kijelentést. De hát meg lehet ítélni Krisztust? Hát nem Krisztus ítélt meg minket? Aki azt mondta: „ítélet végett jöttem én a világra, hogy akik nem látnak, lássonak; és akik látnak, vakok legyenek?”³⁵ Vájjon megítélni tudunk mi Krisztust, Aki maga az Igazság és Aki mellett minden emberi igazság, még a legmagasabb ethikai idealizmus is hazugság? A kijelentést megítélni nem lehet. A kijelentés önmagában hordozza mértékét. A hit nem ítélt. Mert amint Luther Márton mondja: „Aki hisz, nem ítélt, hanem megítéltetik. Más ítélete alá adja magát és így szól: Ebben én boldog vagyok és ezt nem értem, mivel nem láttam, nem hallottam és értelmet pedig semmivé teszem. Így a hívőt nem a saját esze és értelme ítéli meg, hanem az Ige”.³⁶ ítéletet csak az mondhat, aki az igazság birtokában van. Ha mi Isten igazságának birtokában volnánk, akkor nem volna szükség Jézus Krisztus munkájára. Ritschl nem tudta programját valóra váltani és ezért alapjában véve Jézus történeti, vallás-erkölcsi egyénisége csak ratio cognoscendi-je és jnem ratio essendi-je a tulajdonképpeni kijelentésnek, az önmagában

érvényes racionalista-ethikai, kanti színezetű „Isten-ország-eszmének”, így bizony Ritschl rászolgált Brunner szigorú ítéletére: „A Ritschl-féle teológia egy bibliai ruházatba öltözött racionalista rendszer ...”³⁷

Ugyancsak erősen a kanti etnikai idealizmus hatása alatt áll a legutóbbi századforduló német teológia jának nagy tanítómestere» Hermann is. „Jézus belső életének”,³⁸ ennek a letagadhatatlan történeti ténynek, mint „hitalap”-nak sincs konstitutiv jelentés-jelentősége. „Kétségbevonhatatlan tényként áll előttünk egy olyan férfiúnak a képe, Aki erkölcsi ismeretének tisztaságában és akaratának erejében teljesen egyedülálló. De mi nemcsak általánosságban nyerünk tudósítást afelől, hogy Jézus ilyen volt, hanem megdöbbentően szemléletes vonásokkal tárulnak fel előttünk egy olyan erkölcsi erő megnyilatkozásai, amely soha csödöt nem mond» de mindig diadalmaskodik.”³⁹ „Az a bizonyosság, — folytatja Herrmann —, hogy minden realitás teremtő hatalma a jó akarat (Megjegyzés: az autonómia formális eszméje) csak úgy lesz felemelő és megszabadító hatalommá számunkra, hogy mi ebben a valóságban Jézus személyét találjuk”.⁴⁰ Az igazi kijelentés Herrmann számára is az önmagában érvényes erkölcsi eszme, amely időfeletti. „Világos, — mondja Troeltsch Ritschl és Herrmann christologiájával kapcsolatban —, hogy ezekben az esetekben a keresztyén istengondolat egy *eszme*: a dolgok igazi lényegének hitismerete. Az egyszeri történeti váltságcsoda és az azt képviselő üdvintézmény alapításának minden gondolata hiányzik. Mindazonáltal az eszme hatóképessége Jézus történeti személyiségehez van kötve, mert csak ez adhat az eszmének erőt és csak ez nyújthat bizonyosságot..”⁴¹ De vájjon Jézus jelentősége abban merül ki, hogy egy autonóm, önmagában is érvényes erkölcsi eszmét történeti hatóképességgel ruház fel? Mindezeknek a megoldásoknak az alapszkémája az, hogy a történeti Jézus „eszmehordozó”: Ideenträger, autonóm igazságok történeti képviselője. A kijelentés nem Ő maga, hanem az, ami személyében és működésében kifejezésre jut. A Ritschl-ból kiinduló és a Hermann köré csoportosuló teológia történeti pozitivitása abban áll, hogy a teológia érdeklődése programmszerűen magára a történeti tényre irányul, viszont a hallgatólagos előfeltevés az, hogy a tulajdonképpeni kijelentés a történetben megnyilatkozó történetfeletti időtlen eszme. „A történeti jelenség háttérére vonatkozó min-

den nyilatkozatot szándékosan mellőznek, — mondja Brunner —, a *tudatos történeti fenomendizmus* álláspontját foglalják el. A kijelentés: történeti jelenség”.⁴²

Ha a modern historizmus hatása alatt álló többi kijelentés-elméletet is vizsgálnók, ugyanerre az eredményre jutnánk: a történeti kijelentés igazi lényege nem a „történeti Jézus”, a jelenség, hanem a benne megtestesülő időtlen tartalom. Mindazonáltal a liberális theológusok előtt egyáltalán nem közömbös, hogy a „történeti Jézus” világos történeti tény-e, vagy pedig a mítoszképző fantázia szülötte. Ezért volt olyan heves a harc annak idején Strauss, majd késobb Drews ellen. Drews téTELét Troeltsch „borzalmasnak”⁴³ mondja, pedig Troeltsch számára a történeti Jézus csak szimbólum. Olyan nagy veszeség lenne, ha a szimbólum mögötti történet mítosznak bizonyulna? Ugyancsak Troeltsch mondja, hogy „Jézus történeti létenek tagadása... szörnyűség”⁴⁴ Hát ez tényleg „a keresztyénség halálos döfése”⁴⁵ lenne? Mert másfelöl Schmiedel, egy másik modern protestáns theológus azt mondja: „Ha a mai napon meg kellene győződniöm afelöl, hogy Jézus egyáltalán nem élt, legbensőbb vallásos kincseimnek semmi kára sem esnék ...”⁴⁶ Schweitzer szerint a keresztyén theológia Krisztus történetiségenek aggályos bizonyítgatása helyett sokkal jobban tenné, ha azt mutatná ki, hogy a bizonyítás kudarca esetén „korántsem vesztene el minden, és a szabadszellemű keresztyénség a közvetlen és minden történeti megalapozástól független vallás ismereteivel és energiáival tovább élne”.⁴⁷ De hát valóban, ha a történet és ezzel együtt a kijelentéstörténet is a szabad, autonóm Én kibontakozása és így a történetben a lényeg nem a kontingencia, hanem az időfeletti tartalom, akkor nem teljesen mindegy az, hogy e tartalom hordozója valóságos történeti személy-e, vagy a mítoszképző fantázia egyik alakja? Miért nem jó egy mitikus alak szimbólumnak? Mert nem lehet a kigondolt történet a történetfeletti tartalom hordozója? „A mítosz a mai történeti gondolkozás törvényes gyermeké”, — mondja Gogarten.⁴⁸ Hogy manapság a legkétségtelenül a történeti tényeket tagadják és belőlük mítoszokat csinálnak, az a modern történeti gondolkozás következménye. Ezek az állítások annak az alapfeltevésnek a karriktúraszerű és esetlen kifejezései, hogy a történet az emberi szellem fejlődéstörténete”.⁴⁹ A XIX. századot „mítoszromboló századnak” szokták nevezni, de joggal kérdezhetjük, nem

nevezhetnök-e némi túlzással — legalábbis protestáns szempontból — „mítoszképző századnak?”

Mindazonáltal — ismerjük el — a liberális teológia, néhány radikális és legtöbbször egyházon kívüli kísérlettől eltekintve, legalábbis ami a bevallott programmot illeti, nem egyeznek bele abba, hogy a keresztyén hitet a „történeti Jézustól” eloldozzuk. Häring vetette fel annakidején jól ismert kérdését: „Vájjon lehetne-e szó keresztyén hitbizonyosságról, ha Jézus történetének történetietlensége felől történeti bizonyossággal rendelkeznénk?”⁵⁰ Egészen bizonyos, hogy a modern kijelentés-historizmus képviselőinek legnagyobb része nemmel felelne erre a kérdésre és meg lenne győződve arról, hogy Jézus történeti lensegénék bizonyítása megadná a keresztyénségnek a halálos döfést, mert ez azt jelentené, hogy „évszázadokon keresztül hazugságban éltünk”.⁵¹ De foglaljuk össze az eredményt: a modern kijelentés-historizmus, ha nem is tulajdonít a „történeti Jézus”-nak abszolút jelentőséget és a hitet nem is köti hozzá elszakíthatatlan szükségszerűsséggel, mindazonáltal kétségtelenül számbaveendő viszonylagos fontosságot tulajdonít neki. Amint a liberális Heitmüller mondja: „A történeti Jézus alakjának szemlélete és megjelenítése az épülés, felemelkedés és lelkesedés eszköze. Mindazok a vallásos erők, élmények, érzések, hangulatok, indítatások és követelmények, amelyek csak élnek ai keresztyénségben, Jézus személyében szemléletekké válnak és testet öltetnek. Az ő képe minden vallásos és erkölcsi kincs és ismeret jelképe és hordozója. És ez a kép minden tartalmasabbá és gazdagabbá vált, mert beleszövődött minden, amit a keresztyén gyülekezet egymás után következő nemzedékei átélték”.⁵² Ha tehát a „történeti Jézus”-nak ilyen jelentősége van, akkor felvethetjük második alapkérdésünket: hogyan léphet a hit kapcsolatba a „történeti Jézus”-sal?

Két megoldásról lehet szó: az első történelmi rekonstrukció, a másik pedig a történeti Jézusnak mint hatalpnak valamilyen nem-történelmi úton való biztosítása. Az első megoldás manapság szinte teljesen hasznavezetetlen. A „Jézus-élete-kutatás” hitele ugyanis az utóbbi évtizedekben annyira megingott, hogy alig akad valaki, aki még ma is a történelmileg rekonstruált Jézusra akarná alapozni a hitet.⁵³ Érdekes, hogy az olyan kiváló profán-történészek, mint Ranke vagy Niebuhr eleve kilátástalannak tartották Jézus életének történelmi-kritikai rekonstrukcióját és a maguk részé-

ről nem is vállalkoztak arra. Niebuhr kijelentette, hogy bár teljesen meg van győződve Jézus valóságos történeti létezéséről, mégsem volt szüksége a Wolfenbütteli Töredékekre, hogy az evangéliumoknak egymástól való eltérését észrevegye és annak a teljes lehetetlenségét meglássa, hogy valaki „egy kritikailag is helytálló Jézus-életrajzot adjon”.⁵⁴ Ranke pedig így nyilatkozott: „Senki sem várhatja tőlem, hogy én Jézus élet- és szenvedéstörténetét, amint azt a Szentírás gyermeki egyszerűséggel, népszerű módon, de ugyanakkor mély és fenséges értelemmel elmondja, beleillesszem a világtörténetbe”.⁵⁵ Ha a „Jézus-élete-kutatással” foglalkozó theológusok ezeket a józan figyelmezhetősséket meghallgatták volna, sok csalódástól kímélték volna meg magukat. Mert kétségtelen tény az, hogy a Jézus-élete-kutatás útján olyan óriási akadályok tornyosulnak, amelyek szinte eleve reménytelenné teszik az egész vállalkozást.

Ezek a nehézségek magának a történelmi megismerésnek a természetéből adódnak. A történelmi kutató munkáját Brunner⁵⁶ nyomán és a világosabb elemzés kedvéért két részre bonthatjuk: a térs és időbeli kontinuum és az analógiái kontinuum kitöltésére. A történettudósnak először is meg kell állapítania, *mi történt*. Ezt a feladatot tökéletesen úgy lehetne elvégzni, ha valaki egy megszakítatlan filmet⁵⁷ venne fel a múlnak arról a bizonyos szakáról, amelyet vizsgálódása tárgyául választott. Már ezt az első feladatot sem lehetne abszolút tökéletességgel megoldani, mert hiszen a filmfelvétő gép is egyszerre csak egy távlatból és általában csak két dimenzióban lát, azonkívül nem örököthetné meg a kérdéses esemény előzményeit és következményeit, vagyis a milliónyi okok és okozatok végtelenül bonyolult szövédékét, amelybe minden történeti esemény telefonódik. De gondoljuk csak el: a rendelkezésünkre álló források Jézus életének legfeljebb három esztendejéről tudósítanak, de arról is felettesebb hézagosan. Amiképpen a bibliai tudósításokat nem hivatásos történészek írták, éppen úgy nem is hivatásos történészek számára írták. És hogyan biztosíthatjuk a forrásokban feljegyzett események hitelességét? Amiota a protestáns theológia legnagyobb része a verbális inspiráció tanát feladta, erre a kérdésre a modern történetfelfogás alapján csak úgy felelhetünk, hogy az „esetleges történeti igazságok”, a vérités de *fait* esetében a legkedvezőbb körülmények között is csak *valószínűségről* lehet szó. De lássuk a második feladatot. Ez az analógiai kontinuum kitöltése: vagyis a

rekonstruált tények *értelmezése*. Magától értetődik, hogy a történelmi kutató feladatát csak mesterségesen lehet így két részre osztani, mert a valóságban a tér- és időbeli kontinuum és az analógiáit kitöltése egyszerre történik. Tehát nem úgy megy a dolg, hogy a történész először megállapít bizonyos tényeket, azután hozzáfog azok értelmezéséhez. A történelmi kutatás rejtélye éppen az, hogy a kettöt egyszerre kell végezni. A külső történet nem szakítható el a belső történnettől: a „szimptomák” a mögöttük álló lelke tartalomtól. „A történeti személyiség megrajzolásának feltétele: a lélektani konstrukció, azzal a különös nehézséggel jár, — mondja Símmel —, hogy a történelmi kutató az illető személyiség összképét csak annak megnyilatkozásaiból nyerheti, viszont az egyes vonásokat csak a már eleve alapul szolgáló összkép alapján tudja helyesen csoportosítani és értelmezni”.⁵⁸ Most azonban ismét válasszuk ketté a történetíró munkáját. Ha Jézus élete tér- és időbeli kontinuumának kitöltése nehéz feladat, még nehezebb analógiáit kontinuumának kitöltése. Az értelmezés munkájának sikere attól függ, milyen kategóriákkal rendelkezem. Ez viszont ember-voltom gazdag-ságától függ. Az összes szükséges kategóriákkal senki sem rendelkezik és ezért valamely történeti tényt abszolút módon kimerítő tökéletességgel értelmezni nem lehet. Hát még Jézus esetében milyen irtózatos és teljességgel elháríthatatlan nehézségek merednek előttünk! Miután mi csak emberi kategóriákkal rendelkezünk, a Jézus istenemberi voltáról szóló tant eleve ki kell kapcsolnunk és ki kell adnunk a jelszót: *purus pu tus homo*, mert „az emberi természet azonossága, — mondja Bernheim —, minden történelmi megismerés alapxiómája”.⁵⁹ E tekintetben Jézussal sem lehet kivételt tenni. Minél szélesebb skálájú a kutató humanitása, vagyis minél nagyobb fokú és változatosabb kongenialitásra képes, annál több reménye lehet feladata sikeres megoldásához általában s így Jézus esetében is. Ezt Herrmann úgy mondja, hogy „a történeti valóságot csak az ismerheti meg, aki hozzá tartozik vagy átéli azt”,⁶⁰ és amint Wernie Jézus-könyvében megjegyzi: „A kutatóban kell lennie valami Jézushoz hasonlító vonásnak”.⁶¹ Ezt követeli a hypothetikus analógiás beleélés, „a történelmi megismerésnek ez az alapvető művészete”.⁶² Ezért szubjektivitás nélkül nincs történetírás, és nagyon téved az, aki olyan hevesen törekzik az „előfeltevésmentes” tárgyilagosságra, hogy az alanyiságot akadálynak érzi. Az ilyen ember, — mondja

Kant hasonlatával Símmel —, hasonló ahhoz „a galambhoz, amely röptében a levegő nyomását érzi és így azt gondolja, hogy légiures térben jobban tudna repülni”.⁶³ Mármost éppen a szubjektivitás elkerülhetetlen követelménye az, amely minden történelmi megismérés legfőbb kockázatát jelenti és amely a „Jézus-élete-kutatás” eltévelyedéseinek főoka volt. Azoknak a theologusoknak legnagyobb része, akik Jézus-életrajzokat írtak, tudatosan, vagy öntudatlanul saját vallásos élményüket, vagy hitüket történelmi kategóriává tették és azt hitték, hogy a saját vallásos tapasztalatukból kiindulva behatolhatnak Jézus lelkébe. Ez annál természetesebb volt, mivel a modern protestáns theologia igen nagy mértékben szellemtudománynyá és pedig elsősorban történettudománnyá változott és így egészen magától értetődő lett, ha a hit, azaz helyesebben a vallásos élmény a szellemtörténeti megértés „módszeres segédeszközöként” szerepelt. Ez lett a „Jézus-élete-kutatás” kudarcának főoka. Dibelius mondja: „A tudományos feladat és a hit funkciója közötti megkülönböztetés elmulasztása volt az a hiba, amely lejáratta annak a Jézus-élete-kutatásnak a tekintélyét, melynek munkája még a jelen század elején is folyt Németországban”.⁶⁴ Ez a mulasztás a nyaklónélküli, fantasztikus vallásos alanyiságnak, az „analogizáló lélekfestészetnek”,⁶⁵ az illetéktelen és kandi lélektani konstrukcióknak nyitott szabad teret. „A modern theologia, — mondja Schweitzer a „Jézus-élete-kutatás”ról írt híres könyvében —, büszke arra a virtuozitásra, amellyel saját gondolatait a múltban újra megtalálja”.⁶⁶ E végzetes virtuozitás érvényesült hatványozott mértékben a „Jézus-élete-kutatásban”, így a kudarc elkerülhetetlenné vált.

Schweitzer szerint a „Jézus-élete-kutatás” mérlege passzív. „Azok, akik szívesen beszélnek negatív theologiáról, — mondja —, ezt könnyen tehetik, ha a „Jézus-élete-kutatás” végeredményét nézik. Mert az tényleg negatív”.⁶⁷ Schweitzer a modern theologia rögbeszméjének nevezi azt a gondolatot, hogy a történelmi ismeret által egy új, erőteljes keresztyénséget lehetne felépíteni.⁶⁸ Nagyrészt ez volt a „Jézus-élete-kutatás” célja is, amely a „történeti Jézust” mint tanítót és Megváltót el akarta hozni a jelenbe. „Ezért megoldozta azokat a kötelékeket, amelyek Jézust évszázadokon át az egyházi tan szikláihoz kötötték, és Örült, amikor ez a történeti alak ismét megtelt élettel és mozgással... Ügy érezte, hogy Jézus, a történeti ember közeledik a jelenhez. De Jézus nem maradt a jelenben. Át-

ment a mi időnk felett és visszatért a saját korába. Éppen az döbbentette meg és rémítette el a legutolsó évtizedek theológiáját, hogy Jézust semmiféle értelmezgetéssel és erőszakkal sem volt képes a jelenben megtartani, hanem kénytelen volt őt visszabocsátani a múltba. Jézus alakja azzal a kényszerűséggel tért vissza a saját korába, mellyel a kimozdított inga visszaleng eredeti helyzetébe ... A keresztyénségnek az a fundamentuma, amelyet a racionalista, liberális és modern theológia állított előink, többé nem létezik ... Azt gondolták az emberek, hogy Jézus többet jelentene korunk számára, ha mint ember jelennék meg előtünk. Ez azonban nem lehetséges. Először azért, mivel ez a Jézus sohasem létezett. Másodszor azért, mivel a történelmi ismeret alkalmas ugyan arra, hogy a jelen szellemi életére nézve tisztaabb fogalmakat nyújtson, de arra nem képes, hogy életet támasszon. Kibékítheti a jelent a múlttal; a jelent bizonyos mértékig belevheti a múltba: de a jelent soha fel nem építheti”.⁶⁹ Még elcsürgesztőbb eredményre jut a radikális szkepticizmus képviselője, Bultmann, aki 1926-ban megjelent Jesus című művében teljesen lemond arról, hogy Jézus történeti személyiségeit megrajzolja. „Mert természetesen az a véleményem, — írja —, hogy Jézus életéről és személyiségről már úgyszöván semmit sem tudhatunk, mivel a keresztyén kútfők e kérdés iránt egyáltalán nem érdeklődtek, azonkívül nagyon töredékesek és a legenda túlburjánzik bennük. Más forrásaink pedig Jézusra vonatkozólag nincsenek. Amit körülbelül másfél évszázad óta Jézus életéről, személyiségről, belső fejlődéséről és hasonlókról írtak, — hacsak nem kritikai vizsgálódások —, fantasztikusak és regényesek”.⁷⁰ Brunner szerint pedig „a történeti Jézus egy holttest, egy tudományos absztrakció”.⁷¹

Mindezek után lehet egyáltalán szó arról, hogy a hitet — hacsak viszonylagos szükségességgel is — a történelmileg rekonstruált Jézushoz kapcsoljuk? Troeltsch erre a kérdésre még 1912-ben is igennel felelt. „A hit tudja ugyan értelmezni a történeti tényeket, — olvassuk Troeltsch poszthumusz hittanában —, de nem adhat nyilatkozatokat arra nézve, hogy mi történt. Így tehát a mi hitbeli állásfoglalásunk szemmeláthatólag függ a történelemtől”.⁷² Még nyomatékosabban fejezi ki ezt a gondolatot 1911-ben megjelent, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben című könyvében, ahol azt mondja, hogy Jézus történetiségenek a tényét „csak a történelmi kutatás állapíthatja meg. Mert a hit értelmezheti ugyan

a történeti tényeket, de meg nem állapíthatja... a hit a történelmű tudományos gondolkozásmód eme beleegyülése ellen nem tehet semmit ..”⁷³ „Ebből a szempontból tehát, hogy úgy fejezzük ki magunkat, kénytelenek leszünk a tudósoktól és a professzoruktól, vagy helyesebben a történelmi megbízhatóság általános érzésétől függeni”.⁷⁴ Troeltsch bízik abban, hogy a „szenzációs tagadások el fognak tűnni”⁷⁵ és a hit számára szükséges történeti tényeket biztonsággyal meg lehet állapítani”.⁷⁶ De mi történnék, ha a „szenzációs tagadások” igaznak bizonyulnának? Nagy baj nem történnék, mert ha Jézus csak szimbóluma a keresztyén vallás igazságának, akkor hiába mondja Troeltsch, hogy Jézus történeti létezésének cáfolata a keresztyénség „halálos döfése” lenne, mivel tulajdonképpen csak az történnék, hogy a keresztyénség kultikus középponti szimbólumának történeti háttere veszne el, de maga a szimbólum maradna, sőt ha maga a jelkép is elveszne, akkor ez még mindig nem jelentené a jelképezett tartalom elvesztését.

A tulajdonképpeni probléma ott kezdődik, ahol a keresztyén hit alapját a történetben látjuk. Erre viszont nem igen van eset a modern kijelentés-historizmusban, mert itt a történeti kijelentés konstitutiv jelentősége hangsúlyozásának eseteiben rendszerint történeti fenomenalizmusról van szó. Mindazonáltal kétségtelen, hogy a hit és történet kérdése különösen kiéleződik ott, ahol, habár csak programmszerűen, de mégis a történetet a hitalap, mint például Ritschl rendszerében, Herrmann theológiájában, a ritschliánus Traubnál és másoknál. Ritschl a hitet nem a történettudományosan rekonstruált Jézusra, hanem a gyülekezet hitében előttünk álló Jézusra alapozta, viszont nem tisztázta azt a kérdést, hogy ez a Jézus milyen viszonyban áll a történelmi-kritikai kutatással. Annál nehezebb feladat előtt álltak azután azok a Ritschl-tanítványok, akik később a Ritschl féle kiindulásban rejlö öntudatlan problematikát tudatossá tették és kibogozni próbálták.⁷⁷ A legjelentősebb kísérlet ezen a téren Herrmann megoldása volt. Megoldásának lényege az, hogy a hit alapja a *nem-történelmi* úton biztosított *történeti* Jézus. Egy olyan időszakban, amikor a történettudomány nagyon sokat felszívott magába a kauzális-mechaniszta szemlélettel dolgozó természettudományos felfogásból, Herrmann különös mértékben érezte annak az égető szükségét, hogy a hit alapjául valamilyen „viharmentes”⁷⁸ területet találjon. Ezt a viharmentes alapot vélte megtalálni Herrmann „Jé-

zus belső életében”. Megoldása számos ellenmondást foglal magában. Először is a modern történettudomány nem respektálja ezt az önkényes határszabályozást: a belső élet a külsőtől el nem szakítható, mert amint Simmel mondja: „A külső és a belső történet el nem választható: a külső igazi ismerete a belső által, viszont a belső ismerete csak a külső dokumentációja által lehetséges”.⁷⁹ A másik ellenmondás onnan származik, hogy Herrmann, akinek kiemelkedő erénye az igazságsszeretet (*Wahrhaftigkeit*) volt,⁸⁰ becstelennek és megvetendőnek tartotta azt a sacrificium intellectus-t, amely általában a heteronóm „történelmi hit” feltétele. Olyan hevesen támadta a tekintély hitet, hogy buzgóságában túllött a célon, és miután a kanti idealizmustól ihletett lelkét a letagadhatatlanul esztétikai színezetű miszticizmus sem elégítette volna ki, a tekintélyhit kikerülhetetlen alternatívája gyanánt kénytelen volt azt követelni, hogy a hit alapja valamilyen közvetlenül megtapasztalható adottság legyen, tehát egy olyan letagadhatatlan történeti tény, amely felől személyes bizonyosságot és meggyőződést szerezhetünk és amely előtt kénytelenek vagyunk meghajolni. Másfelől azonban, mint Luther követője, tudta, hogy a hit alapját egyedül az isteni kegyelem tárhatalja fel az ember előtt. Így azután hol úgy vélte, hogy „Jézus személyes életét nem mindenki láthatja, hanem csak akkor látható, ha tetszik Isten kegyelmének, hogy Fiát kijelentse”,⁸¹ hol meg azt mondta, hogy „Jézus személyes életének jelei a történetben valóságos tényként léphetnek az ember elé, még mielőtt *hinne*, vagy miután benne a hit tüze már elaludt”.⁸² Számos példát lehetne felhozni arra a következetlenségre, amellyel Herrmann a hitalapot egyszer theoretikusan is konstatálhatónak, másszor pedig csak a hitben láthatónak mondja.⁸³ Ha a hitalap csak a hitben látható, akkor nem lehet pusztán történet, mert a történetet mindenki látja; viszont ha mindenki által látható és kényszerítő erejű tény, akkor a hit nem kegyelmi ajándék és akkor nem áll a nagy pali igazság, amelyet Herrmann is meggyőződéssel vall,⁸⁴ hogy „hitben járunk, s nem látásban”. De különben is, ha a hitalap történeti tény, akkor lehet-e egyáltalán *alapnak* nevezni? Az alap korrelátuma az evidencia, a megértés, viszont a történeté, mint minden kontingens tényé: a *hatás*. Herrmann természetesen azért beszélhet a hitalapról, mert a hívő tulajdonképpen nem a kontingens történeti tényvel találkozik, hanem, — ez itt Hermann történeti fenomenalizmusa —, a benne kifejezett erkölcsi

eszmével, amely azután már, mint időfeletti igazság, joggal nevezhető „*alapnak*”. Így az igazi „viharmentes” alap az időfeletti eszme, a „jó akarat”⁸⁵ eszméje, amelynek Jézus „belő élete” a történeti megtastesítése. De akár contingens ténynek, akár időfeletti eszmének tartjuk is Herrmann hitalapját, egy doleg bizonyos: vele szemben *személyes engedelmességről* nem lehet szó. Ha történeti tény, akkor mint ok hat, és amint Brunner mondja Schleiermacher historizmusával kapcsolatban: „Az ok brutalizál”.⁸⁶ De hát nem hangsúlyozza-e Herrmann állandóan, hogy a hitalap letagadhatatlan tény, amelybe, ha akarjuk, ha nem, „beleütközünk” és amely „elutasíthatatlanul” és „kényszerítő erővel” tör ráink? A hit nem kényszer! Különben Herrmann-tól is távol áll, hogy a hitet kényszernek tartsa, mert hiszen az igazi botránkozás-köve előtte a tekintélyhit heteronóm kényszere. Viszont ha ezen a vonalon követjük Herrmann gondolatmenetét és a hitalap autonómiáját hangsúlyozzuk, akkor sem beszélhetünk személyes engedelmességről, mert az autonómia éppen azt jelenti, hogy önmagamnak engedelmeskedem, nem pedig valamely kívülről jövő szónak. De minek fejtégezzük tovább „Jézus belő életének”, ennek a Troeltsch szavai szerint „homályos, misztikus kifejezésnek”⁸⁷ belő ellenmondásait? Herrmann óta láttá már a theologia a következetes eszkhatológiát, Wrede és Bultmann szképszsít, a formatörténeti iskolát, és hol van már azóta Jézusnak Herrmann által rajzolt és „viharmentesnek” gondolt „belő élete?” És végül: milyen jogon különböztetjük meg a „hitalapot” a „hittartalomtól”, amikor a keresztyénség klasszikus korszakainak egyöntetű bizonyásáttétele, hogy a hitalap a hittartalomtól el nem választható?

Az „észrevehető” történeti hitalapot sem történelmileg, sem pedig más módon nem lehet biztosítani. Ugyanez áll Hirsch tételére is, aki szerint a christologia „csak a történeti észrevétel alapján oldhatja meg a maga feladatát, mert a hit Jézus Krisztus ama képének látásától gyűl lángra, amely az evangéliumi tudósításokból szól hozzáink”.⁸⁸ Az a baj, hogy a hitgerjesztő történeti Jézus-kép, amelyet Hirsch fest, történelmi rekonstrukció.⁸⁹ És vájjon Jézusnak az a „földi megváltói élete”,⁹⁰ amelyet Traub állít elénk hitalapul és amelyet Torm egy „szemléletes vonásokat nélkülöző, levegőben lógó dolognak”⁹¹ mond, nem a történelmi rekonstrukció alkotása-e? Mert ha egyszer a Jézus Krisztus istenemberi természetéről szóló keresztyén tanítást feladjuk, akkor a modern történetelfogás keretein be-

lül Jézusról csakis a történelmi rekonstrukció által rajzolhatunk olyan jellemképet, amely a jelen emberére hitébresztő „benyomást” gyakorol.⁹²

Kahler volt az, aki nem akart jellemképet rajzolni, hanem a „bibliai férfiak” bizonyágtételében előttünk álló „prédikált Krisztusra”, az „egész bibliai Krisztusra” mutatott rá. A múlt század végéig az övé volt a legegészségesebb és legjózanabb megoldás. Mert „a hit tényleg nem a „történeti Jézusra”, erre az „elvvé vált személyiségre” irányul, hanem a prédikált Krisztusra. Mindazonáltal Kahler megoldása is benne leledzett a század majdnem összes christologiáinak alapvető hibájában, abban, hogy Jézust a prédikáció és a történet *tárgyaként* tudták csak elgondolni, nem pedig egyszer mind *alanyaként* is. Ezzel Kahler is visszaesett a Schleiermacher óta uralkodó dinamikus szkémába, ami azt jelenti, hogy a hitet időben lefolyó élménynek tartotta és ennek megfelelően a „prédikált Krisztusnak” a hithez való viszonyát túlnyomóan mint történeti Jiatást fogta fel. A „bibliai Krisztus” Kahler szerint is „hatalmas «leterő»”,⁹³ „történeti nagyság”.⁹⁴ „Mi az az átütő *hatás*, amelyet ez a Jézus (t. i. mint „történeti nagyság”) hátrahagyott? — kérdezi Kahler. „A Biblia és az egyháztörténelem tanúsága szerint tanítványainak a hite”,⁹⁵ — hangzik a felelet. „A valóságos (wirklich), vagyis a ható (wirksam) Krisztus, Aki a népek történetén keresztül halad előre, Akivel milliók és milliók a gyermeki hit közösségeiben élnek, Akivel a hit nagy tanúi küzdelmükben és győzelmükben közösséget találtak, — ez a valóságos Krisztus, a prédikált Krisztus”.⁹⁶ Ennek a Krisztusnak a munkája egyenlő „a saját személyével, amint az a maga történeti-történetfeletti *hatását* kifejtí”.⁹⁷ A „történetfelettisége” Kahler theologiájában azt jelenti, „ami bár a történet nélküл egyáltalán nem volna, viszont aminek a jelentősége nem merül ki a történelmi hatások láncolata egyetlen tagjának a jelentőségével, vagy a történeti kezdet jelentőségével, miután az az önmagában levő általános érvényű mozzanatot a történetiséggel egy *ható* és jelenséges tényezővel egyesítí”.⁹⁸ Azzal, hogy a „prédikált” Krisztusról beszélünk, még nem emelkedünk a történetfelettiség síkjába, mert a „prédikáltság” (Gepredigtwerden) beletartozik abba, hogy Jézus „történeti nagyság”.⁹⁹ Azt akarja Kahler ezzel mondani, hogy a hitet létrehozó hatást nem az „úgynevezett históriai Jézus”, vagyis a történettudományilag rekonstruált Jézus gyakorolja, hanem „a hit-

ben megragadott, a hitben és hitből prélikált Krisztusnak a képe az, ami ezt a *hatást véghezviszi*.¹⁰⁰ Az okozati szkéma hínárja Kähler t is visszahúzta a historizmusba. Mert ha egyszer Jézus hatása történeti hatás, akkor joggal kutathatunk e hatás történeti, időbeli oka után és felvethetjük a kérdést: áll-e tényleg valamely valóságos, történeti személy a „prédikált Krisztus” mögött, vagy az csak a hívő fantázia alkotása? Es ha áll, akkor mennyiben azonos a „prédikált Krisztussal?” Kahler úgy érezte, hogy gyáva engedményt teszünk a historizmusnak, ha a „bibliai férfiak” bizonysgájtétele mögé akarunk férkőzni történeti kutatásunkkal. Másfelől azonban, ha egyszer Jézus munkáját elsősorban mint hatást értékeljük, akkor vájjon el lehet-e vitatni azt a jogot, hogy e hatás történeti okát keressük? Mi-lyen ok hozta létre a „prédikált Krisztus” képét? Saját maga, — felelte Kahler.¹⁰¹ Viszont ezt sokan nem találták kielégítő feleletnek és rámutattak arra, hogy a Kahler-féle Jézus-kép vonásai történeti szempontból egyáltalán nem összeillők.¹⁰² Az okozati szkéma másik gyengéje a hitbizonyosság szempontjából tűnik ki. Kahler a hitbizonyosságot arra a tételre alapozta, hogy a „történeti nagyságok” valósága azonos azok történeti hatásával és így, amikor a „bibliai férfiak” bizonysgájtétele a hitet felébreszti, akkor mi ebben a hatásban közvetlenül Krisztus valóságát, realitását ragadjuk meg. Ennek a megoldásnak ugyanaz a hibája, mint Herrmannénak. Mindkét esetben arról van szó, hogy egy jelen hatásból történeti regresszust csinálunk annak múltbeli kiváltó okára. Így azonban a valószínűségi bizonyosságon túl nem juthatunk. Herrmann „Jézus belső életének” lenyűgöző benyomásából következetetlen vissza, Kahler a „prédikált Krisztus” történeti hatásából. Herrmann és Kahler „Rückschluss”-módszerére nézve jegyzi meg Heim: „Minden ilyen regresszus egy olyan általános törvényen nyugszik, amelyet egy minden korlátolt élményből induktiv úton vezetünk le (pl. Aki megváltani képes, az nem lehet az emberi kitalálás képzeletbeli alakja; ha valamely személyisége képe hatásokat gyakorol a jelenre, akkor azok csak egy valóságos, történeti személy utóhatásai lehetnek), te-hát ilyen módon a pusztán valószínűségi bizonyosságot nyújtó történeti hipotézis értékén túl soha nem juthatunk”.¹⁰³

Az okozati szkéma kizárja a közvetlenséget is. Ha a „prédikált Krisztus” történeti ok, akkor hatását csak az elsődleges és másodlagos közvetítések hosszú során át gyakorolhatja. Érdekes, hogy

míg Kahler egyfelől tiltakozott az ellen, hogy a Bibliában elsősorban, vagy kizárolag másodlagos történeti közvetítést, azaz történelmet lássunk,¹⁰⁴ addig másfelől az elsődleges történeti közvetítés hangsúlyozásával ismét visszajutott a historizmusba. A „bibliai Krisztus” jelszava megtiltja azt, hogy a Biblián túl és a Biblia mögött keressük a történeti Krisztust; viszont a „történeti nagyság” kategóriája arra buzdít, hogy Jézus jelen hatásainak okát a történetben próbáljuk megtalálni és a regresszus során túlmenjünk a „bibliai férfiakon” az ő bizonysságtételük történeti okát kutatva.

És végül: az okozati szkéma nemcsak a közvetlen viszonyt zárja ki, hanem a személyes viszonyt is. Ha a „prédikált Krisztus” képe úgy váltja ki a hitet, hogy hatást gyakorol ránk, ez más szóval azt jelenti, hogy mi szemléljük, egyoldalúan kontempláljuk ezt a képet: hallgatjuk a prédikációt, amelynek *tárgya* Krisztus. Mert a múltbeli *ok* sohasem lehet a jelen számára *alany*. A „prédikált Krisztus” mint *ok* nem lehet a prédikáció *alanya*. Végeredményében tehát Kahler „prédikált Krisztusa” is éppenúgy a théria tárgya, mint „Jézus belső élete” Herrmann megoldásában. Az okozati megoldás a „prédikált Krisztust” is feltartóztathatatlanul historizálja.

Ezzel elérkeztünk a „történeti Jézus” és a hit közötti viszony kérdésének a velejéhez: a modern történetfelfogás keretein belül a „történeti Jézus” minden esetben a szemlélet, a kontempláció tárgya: tehát alany nem lehet és vele ezért személyes viszonyba nem léphetünk. Az újkori gondolkozás történetfelfogásának alapelvei szerint ugyanis mindaz, ami a múltban van, a szemléletnek csak tárgya lehet. Ez a modern történetfelfogás alapkiindulása szempontjából egészen magától értetődő. A modern történettudomány a szellem-tudományok (Dilthey), vagy a históriai-ethikai tudományok. (Troeltsch), vagy a kukúrtudományok (Rickert) összességének egyik fontos, vagy talán legfontosabb tagja. A szellem-tudományok az Emberről szóló tudományok. Amint Rothacker mondja: „A szellem-tudományok az Emberről szóló tudományok. A gnothi seauton követelményét töltik be. Bennük az emberiség az önmaga megismerésére törekzik. Abban a téTELben, hogy az emberiség tulajdonképpeni tanulmánya maga az Ember,:a legkülönbözőbb pártok egyesülnek: Pope, Goethe, Hegel és a pozitivisták. Még Comte is úgy ünnepeli az »étude de l'humanité»-t mint a „seule étude vraiment finale”-t. (Cours VI, 670.) Emellett a kiindulópont mellett mi is megmar-

dunk: *a szellemtudományok az Ember önalakotta világáról szóló tudományok*".¹⁰⁵ A szellemtudományok abban különböznek a természettudományuktól, hogy bennük az Ember saját alkotásairól van szó. A történet is az Ember önalakotta világa. A történettudományt tárgya szerint nem lehet elkülöníteni a természettudományuktól. Az elkülönítő kritérium az Emberben van. Ahol az Ember az öt körülvevő mindenben önmagára ismer: ott kezdődik a szellemtudomány. A történeti egyediség azáltal különül el a természeti egyediségtől, hogy emberi vonatkozása van, emberi eszme, emberi érték tapad hozzá. Ezt röviden úgy fejezhetjük ki, hogy a *történetnek* az Ember az alanya. Másfelől azonban a *történelemnek*, vagyis a történettudománynak is az Ember az alanya, mint szemlélő. Ha mindenzt ismét, mint előbb, a plátói terminológiával akarnák kifejezni, azt kellene mondanunk, hogy az egyediség az emberi szellemben való „metexis” folytán indítja meg az Emberben az „anamnesist”, az önmagáraismerést. A „metexist” és az „anamnesist” a „theoria” köti össze. A történeti egyediség esztétikai fogalom és a történettudomány theoretikus tudomány, ami azt jelenti, hogy „mindaz, ami múlt, csak tárgy lehet”,¹⁰⁶ mondja Brunner. A tárggyal személyes kapcsolatba nem léphetek, mert a tárgy nem él. A múlt holt. „A történelem az egyszer megtörténtnek, a mindenkorra elveszettnek birodalma”¹⁰⁷ így a „történeti Jézus”, mint a múltra irányuló theoretikus történeti rekonstrukció tárgya, halott és soha meg nem elevenedhetik. A húsvéti parancs iránt vagyunk engedetlenek, ha a holttak között keressük az előt. „Ha valaki a történelmi kutatás eszközeivel akarná az evangéliumokban a hit Krisztusát megtalálni, — mondja Mundle —, éppen olyan meddő vállalkozásba kezdene, mint az az ember, aki kémiai élelmiszerelemzéssel próbálná felfedezi azt a Krisztust, Akit a római katholikus hívők „intentio”-ja az ostya megtapasztalható valósága mögött keres”.¹⁰⁸ „A názáreti Jézus életrajza, a hitben tájékozatlan theologiának ez a modern alkotása, éppen olyan visszataszító lett volna az első keresztyének számára, — írja Brunner —, mint amilyen visszataszító ránk nézve egy műmiaként kikészített holttest látása.”¹⁰⁹

Az ellen, hogy a modern történettudomány Jézust a kutatás tárgyává tette, nem tiltakozhatunk. Isten irántunk való, kimondhatatlan, megváltó szeretetének jele gyanánt kell tekintenünk azt, hogy az Ő szent Fia érettünk szolgai formát vett magára, és a bű-

nös emberi szemlélet „tárgyává” tette magát. A tulajdonképpeni probléma az, hogy vájon a modern történettudomány, sőt az egész újkori gondolkozás képes-e egyáltalán az igazi valóság, az igazi történet megragadására, vagy pedig általában az egész valóságot és aktualitást esztétikai múlttá és kontemplativ jelenné teszi és így a „gnothi seauton” követelményének sem tud eleget tenni. Vájjon nem marad-e rejtve a modern történetfelfogás előtt az egész történet? Vájjon nem kellene az egész történetfelfogásunkat gyökeres revízió alá venni? Amint fentebb láttuk,¹¹⁰ Gogarten, sőt a dialektika theologia tagjai közül mások is egyenesen azt az új és „ijesztően nagy feladatot¹¹¹ állítják a theologia elé, hogy a historizmus minden normát magával sodró herakleitoszi folyamának gátat vessen és mint az Isten tudománya normákat adjon az emberiségnek.

Amint tehát látjuk, a „hit és történet” kérdésével az egész modern történetfelfogás problematikussá válik. Egy dolog azonban sziklaszilárd bizonyossággal kell, hogy álljon előttünk: bármilyen irányban halad *is* a történetfilozófia és a modern történetfilozófiával viaskodó theologia útja, „nem a történet fogja meghatározni a Krisztushoz való viszonyunkat, hanem Krisztus fogja megszabni a történethez való viszonyunkat”.¹¹² A másik igazság, amely kell, hogy hasonló határozottsággal álljon előttünk, az, hogy a keresztyén hit nem a „történeti Jézushoz”, a modern történeti kutatás eme tárgyához, a theoretikus múlt ez alakjához viszonyul, hanem az élő és jelenvaló Krisztushoz. Az élő Krisztus — ebben Kählernek igaza volt — a „prédikált Krisztus”. Viszont „Krisztust prédikálni” nemcsak annyit jelent, mint Krisztust a prédikáció tárgyává tenni, hanem azt is jelenti, hogy a Szent Lélek belső bizonyágtétele által maga Krisztus a róla szóló írott Ige és hirdetett Ige alanya: ö maga szól hozzáink személyes, élő szavával. Ez a *viva vox evangelii*. És ez a prédikált Krisztus a hit szempontjából nem világtörténeti ható ok, amellyel időbeli és többé kevésbbé intenzív élményünkben dinamikus módon okozati kapcsolatba léphetnénk, nem is időtlen, autonóm eszme, amelyet felfoghatunk, beláthatunk, hanem valóságos személy, Akivel személyes kapcsolatban élünk. A testté lett Igét az írott Igében és a hirdetett Igében¹¹³ halljuk felénkcsendülni. Boldogok, akik hallgatják az Isten beszedeti Mert „a hit hallásból van”. Tehát nem a történet, vágy a történetfeletti eszme szemléletéből, hanem Isten személyes megszólításából. De nem mindenki hallja az Isten szavát.

Vannak, akik csak az emberi szót hallják és csúfolódnak vagy megbotránkoznak; az Ige helyett dolegszerű adottságot, „jelet”, vagy eszmei adottságot, „bölcseséget” követelnek. Mert a világ azon van, hogy az evangéliumot elvilágiasítsa: jelé vagy időtlen bölcseséggé tegye. A szemlélet minden könnyebb, mint a Krisztussal való személyes találkozás.

Mivel a hit nem a theoretikus Jézushoz viszonyul, nem is fél attól, hogy a történettudomány elveszi tőle Krisztust. A theoria csak a theorfixól foszthat meg minket: a „test szerint” ismert Krisztustól. A hit tudja, hogy az Isten igéje nem szorul emberi védelemre, és ezért nyugodtan nézi a kritika munkáját. A történelmi kritika határainak szabályozását az Ige valóságára bízza, viszont másfelől, mivel hallja és ismeri az Igét, azonnal látja, ha a kritika illetéktelenül túllép jogos határain és ezzel önmagát teszi meddővé és hiábavalóvá. *Fortis est Veritas, et praevalebit!*

A hit és az igazi történet között nincs összeütközés, mert az igazi történet maga a hit: az élő Krisztus élő szavának hallása. Konfliktus csak a történelem, vagyis a theoria és a hit között lehet. Ez az összeütközés, míg ebben a világban élünk, elkerülhetetlen. De a győzelem biztos, mert a hit eleve azt jelenti, hogy a történelem theoretikus világa fölött emelkedünk: az igazi történet világába. Ezért a hit és történelem kérdésének nincs is theoretikus megoldása. Egyetlen megoldása: a Szent Lélek belső bizonyságtétele. Mert a Lélek az, Aki által a názáreti Jézust, a megfeszítettet, a „botránkozás kövét” diadalmasan feltámadott Úrnak, Krisztusnak és Szabadítónknak mondhatjuk és Vele igazi történetben találkozhatunk. Hitünk és vallástételünk alapja nem a történet, — ha ez alatt a modern történetfogalmat értjük —, nem a theoretikus múlt, sem a saját élményünk, hanem egyedül a „hitből-hitbe” hangzó „paradosis”, a Szent Lélek által megpecsételt „kerygma”. Mert „senki sem mondhatja Úrnak Jézust, hanem csak a Szent Lélek által”.¹¹⁴

X.

IDŐBELISÉG, IDŐFELETTISÉG, ÖRÖKKÉVALÓSÁG.

E könyv alaptétele az, hogy a keresztyén vallás történeti kijelentéséről csak az emberi beszéd egymásnak ellenmondó állításaival szólhatunk: a tézist követnie kell az antitézisnek, míg a szintézis Isten világában, az örökkévalóságban vár ránk. „Mert most tükről által, homályosan látunk, — mondja Pál apostol —, akkor pedig színről-színre; most rész szerint van bennem az ismeret, akkor pedig úgy ismerek majd, amint én is megismertettem”.¹ A keresztyén theológia dialektikus elve nem más, mint alázatos elismerése annak, hogy „az Istennek bolondsága bölcsebb az embereknél”.² A dialektika theológia felbecsülhetetlen szolgálata és óriási jelentősége az, hogy a keresztyén theológia dialektikus természetét Isten kegyelméből ismét tudatossá tette. „Mert a theológiai gondolkozás, — mondja Gogarten —, természeténél fogva dialektikus jellegű. Csak olvassuk Ágoston-t, Kálvint, Luthert és a hitvallási iratokat! Ezért nem is kell nagy theológiai belátás ahhoz, hogy valaki próbálkozásunkat, amellyel barátaimmal szellemudomány helyett igazi theológiával akarunk foglalkozni, „dialektika theológiának” nevezze”.³

Az eddigi fejezetekben azt a tételet fejtegettem, hogy az evangélium elvilágiasítása nem más, mint a dialektikus elv félreismerése és tudatos tagadása, vagyis az az állítás, hogy a történeti kijelentést, mint időbeli vagy mint időtlen adottságot bele lehet illeszteni az emberi gondolkozás összefüggésébe, vagyis az ember szabadon diszponálhat az isteni kijelentéssel. Így Pál apostol igehirdetésének korinthusi hallgatói, akik a megfeszített Krisztus evangéliumát botrán-

kozásnak és bolondságnak tartották, ennek megfelelően időbeli, konkrét, kontingens „jelet”, illetve időtlen, szükségszerű autonom „bölcseséget” követeltek. Pál nem tett engedményt a világias lelkületnek, mert tudta, hogy ezzel „hiábavalóvá” tette volna az evangéliumot. Mert az olyan evangélium, amelyik az emberi gondolkozás nyomorult kategóriáiba beleillenek, nem érne semmit, meddő és hiábavaló volna. Amit *el* tudunk gondolni, ahoz nem kell isteni kijelentés; azt előbb-utóbb magunktól is kigondoljuk. A zsidók hajlandók lettek volna a jelekkel legitimált evangélium heteronóm tekintélye előtt vakon meghajolni, míg a görögök autonóm igazságot követeltek, — Pál pedig tudta, hogy „ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság”.⁴ Ezért a hit nem a jel, vagy az időfeletti bölcseség szemléletéből, theoriájából van, hanem „hallásból, a hallás pedig Isten Igéje által”.⁵

A reformációt nagyon gyakran úgy értette félre a protestáns egyháztörténelem, hogy azt csak a középkori római katholicizmus realisztikus heteronómiájának kontrasztjában látta. Így Baur pl. vélte, hogy a protestantizmusban „mindent az egyén saját öntevékenységének kell közvetíteni, azon tudatban, hogy ő szabad, önelhatározással bíró erkölcsi alany, a ki, tudva, hogy saját legmélyebb és legbensőbb érdekéről van szó, azt is tudja, hogy üdvét semmi olyan nem biztosíthatja, a mit saját bensője szabad megegyezésével üdvé alapjának nem ismert fel. Ezen értelemben a protestantizmus elve az alanyiság elve, az öntudatos alany autonómiája”.⁶ De hogy lehet ilyet mondani, amikor Luther az autonóm észt „meretrix”-nek, „szajha észnek” nevezte és azt mondta az Isten beszédeiről, hogy azok „impossibilia, mendacia, stulta, infirma, absurda, abominanda, haeretica et diabolica, si rationem consulas?”⁷ Hát nem mondta ugyancsak Luther az autonóm „liberum arbitriummal” szemben, hogy az ember olyan állat, amelyen vagy az Isten, vagy az ördög lovagol?⁸ Ez volna az „öntudatos alany autonómiájának” elve? A reformáció igazi értelmét csak akkor ismerjük meg, ha azt a realisztikus heteronómia és az idealisztikus autonómia dialektikus feszültségében szemléljük. Mert a theonómia nem azonos az autonómiával, sem az autopistia az evidenciával. Ezért az Ige a reformátorok számára *nem* a *theoria* tárgya, és a Biblia, ez a kézzel fogható és szemmel látható könyv csak közvetve azonos az Igével. Az azonosság kapcsa a Szent Lélek belső bizonysgájtétele. Az élő Igét, a *viva vox evangelii*-t csak a hit hallja.

A protestáns orthodoxyia a Szó és a Könyv közvetett azonosságát követlenné változtatta. Ezzel a Biblia dologszerű tekintélyadottságággá változott. És mire a protestáns orthodoxyia heteronóm tekintély sáncrendszérének kiépítésével elkészült, az azonnal hasznávehetetlenné vált, mivel az európai gondolkozás közben óriási változáson ment keresztül, amely az autonóm öntudat elvének győzelmet jelentette minden heteronómiával szemben.

A nagy fordulat theologiai következményeit a protestantizmus először a felvilágosodás idején vonta le. Az autonómia elve a történeti tekintélyektől való emancipációt követelte: a felvilágosodás racionálista theologiájában tehát az ész győzött a történeti kijelentés felett. Az igazi kijelentés a „természeti vallás” időtlen igazsága lett»

A történetietlen XVIII. század után a XIX. század, ez a „seculum philosophicum” a történetiség értékelését hozta magával. Mivel azonban az autonóm öntudat szuverenitásának elve, amelyhez az újkori gondolkozás mind a mai napig rendíthetetlenül ragaszkodik, ellentétben áll minden történeti tekintélyel, a XIX. század sem tudta igazán komolyan venni a keresztyén vallás történeti kijelentését. Mindazonáltal az igyekezet megvolt az „ousia” és a „genesis” világának valamelyen szintézisére. Az idealisztikus alapvetésű kijelentéshistorizmus megoldása végül is az Isten és ember közötti diszkontinuitás tagadása és az isteni szellemnek az emberi szellemben való immanenciájának az állítása lett és így az emberi szellem története, vált kijelentés-történetté. Ez azt jelenti, hogy amennyiben valamely egyediség a szellemben „részessül”, annyiban kiválik a természet világából, történeti egyediséggé lesz és az anamnesis megindítójává: isteni kijelentéssé. A megoldás a történeti egyediség, az időbeliség és? az időfelettiség széteszthatatlan egysége. Viszont a történeti egyediség theoretikus fogalom, mert a „metexis” a szemlélő szempontjából történik, akiben éppen azért indulhat meg a „visszaemlékezés”, mivel potentialiter ugyanazzal az időfeletti tartalommal rendelkezik, amelyben az illető történeti jelenség „részessül”. Mivel azonban abszolút „metexis” és ennek következetében abszolút „anamnesis” nincs, mert ha volna, akkor a „genesis” világa azonossá válnék az „ousia”²² világával: a historizmussal járó relativizmus elkerülhetetlen. A historizmusnak ezt a következményét Troeltsch vonta le és vezette ezzel ad absurdum az egész öntudatfilozófiai alapvetésű kijelentéshistorizmust.

A fundamentális hiba az, volt, hogy a liberális protestantizmus kijelentés-elv történetfilozófiává változott, amelynek csak egy kategóriája volt az idők teljességében végbement történeti kijelentés mint általában bármely történeti tárgy számára: az egyediség, mint az időbeliség és az időtlenség feloszthatatlan egysége. Hiányzott a kijelentés igazi kategóriája: az egyedüliség. A modern kijelentés-historizmus az egyediségen csak theoretikus megoldást nyújtott, ami azt jelenti, hogy a jelen embere csak szemlélet által léphet viszonyba a kontingens kijelentés-ténnyel, mint tárggyal. A történeti egyediség az időbeliség és az időfelettiség theoretikus szintézise. Ezzel szemben a kijelentés időbeliségének és időfelettiségének, nincs theoretikus szintézise. A szintézis Istennél van, az örökkévalóságban. Azt jelenti ez, hogy nem szemlélhetjük a kijelentést, mint tárgyat: gondolatainkba bele nem illeszthetjük, meg nem ítélnihetjük, hanem az szólít meg minket és az ítélni meg minket. Az Ige történeti és történetfeletti, mert örökkévaló. Ez az örökkévalóság kontingenciája, amelyet az írás így fejez ki: „Az Ige testté lett”. Az Ige valóságos történet. Nem valami időtlen eszme vagy eszmény, hanem valóságos történeti személy: Jézus Krisztus. És. az-Ige időfeletti, mert Jézus Krisztus nem a múlté: hanem „tegnap és ma és örökké ugyanaz” és velünk van „ minden napon a világ végezetéig”. A hit: találkozás Krisztussal. De ez a találkozás nem a múlt szemléleté. Igaza van Troeltsch-neki „hátrafelé fordított fejjel nem lehet hinni”.⁹ A „Jézus-élete-kutatás” elfelejtette ezt és azt képzelte, hogy a „történeti” Jézus rekonstrukciójával hatalmas vallásos erők fognak beleáradni a jelen életébe. A „Jézus-élete-kutatás” ebből a szempontból teljes kudarcot vallott. Ha Krisztus azt akarta volna, hogy az ő történeti életének szemlélete, jellemének méltánylása által üdvözöljünk, akkor sokkal jobb történeti tudósítókról gondoskodott volna, mint az evangéliisták és az apostolok. Az Újtestamentum szerzői bizonyásogtattak tettek Krisztusról és prédkálták Krisztust. Ezért a mi hitünk nem a történeti Jézushoz, hanem a prédkált Krisztushoz viszonyul. Nem a „test szerint ismert Krisztushoz”, mert már Pál elhatározta, hogy „ha ismertük *is* Krisztust test szerint, de már többé nem ismerjük”.¹⁰ A „lélek szerint” ismert Krisztus az élő Krisztus. Az a Krisztus, Aki vel Pál a damaszkuszzi úton találkozott, Aki megszólította őt és párbeszédet folytatott vele. A hit az élő Krisztus élő szavának halála. Az élő Krisztus szól hozzánk az írott Igéből és a prédkált

Igéből a Szent Lélek belső bizonysságtétele által. Így lesz az időknek teljességében egyszersmindenkorra végbement kijelentés velünk „egyidejűvé”.¹¹ De ez az „egyidejűség” nem az eszme, időtlensége, hanem az örökkévalóság pillanata, a jelen, a múlt és a jövő kimondhatatlan, az emberi elmét felülmúló egysége.

Azt az eszkhatológiai hangulatot, amelyet a „hit és történet” óriási problémája kelt az emberi lélekben, talán ezzel a dicséretünkkel lehetne némi kép érzékeltetni:

„örök Isten, kinek esztendők
Nincsenek létedben,
Jelen vannak múltak, jövendők
Egy tekintésben:
Minket pedig, mi helyt születünk,
Már a koporsó vár,
A bűn miatt lefoly életünk
S a halál velünk jár.

Végre, midőn mind megavulunk
Az esztendeinkkel,
Egymás után mi is kimúlunk
Emlékezetünkkel:
Uram, sorsunkon könyörülvén,
Vigy a dicsőségebe,
Mindennélkint eltörölvén,
Újíts meg az égbe!”¹²

JEGYZETEK.

I. FEJEZET.

¹ Emil Brunner, *The Word and the World*, 2nd Edition, London, 1932.
54. 1.

² Calvini Opera, 49, 25. Id. Peter Brunner, *Vom Glauben bei Calvin*, Tübingen, 1925, 51. 1.

³ Itt általában a realizmusról, tehát nem a vallásos realizmusról vagy a „hívő realizmusról” van szó, amelyről pl. dr. Vasady Béla beszél Kálvin theológiájával kapcsolatban az 1536-os Institutio új magyar fordításához írt bevezetésében. L. Kálvin János Institutioja, 1536, Református Egyházi Könyvtár, XIX. kötet, 1936, CIV. sk. Egyébként az idealizmus és a realizmus öspolaritásának az Igéhez való viszonyát illetőleg 1. Theodor Ellwein „Kleine Glaubenslehre” c. könyvének (München, 1934) az „Idee und Ding” c. fejezetét. 20. sk.

⁴ A „jel”-re nézve 1. még a II. és IV. fejezeteket, azonkívül: Paul Althaus, *Grundrise der Dogmatik*, I. rész, Erlangen, 1929, 19. 1.

⁵ Az elsődleges és másodlagos történeti közvetítés elméleti elkülönítése a „történet” és a „történelem” megkülönböztetéséből adódik.

⁶ A „történet” és a „történelem” közötti különbségre, továbbá a „Geschichte” szó kettős jelentésére nézve 1. Komis Gyula, *Történetfilozófia*, Budapest, 1924, 5. 1.; Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1908, 738. 1.

⁷ K. Barth, *Prolegomena*, 346. sk. Id. Vasady, *A hit misztériuma*, 112. 1. Egyébként 1. ugyanitt dr. Vasady vitáját Schütz Antallal. Ez a vita érdekes abból a szempontból, hogyan függ össze az elsődleges történeti közvetítés a másodlagos történeti közvetítéssel és mit jelent a Bibliának másodlagos történeti közvetítésként való értékelése.

⁸ K. Barth, *Zwischen den Zeiten*, IV., 1, 24. sk.

⁹ Id. Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*. Jena, 1926, 10. 1.

¹⁰ Emil Brunner, *Religionsphilosophie...* 1927, 9. 1.

II. FEJEZET.

¹ I. Kor. 2:2.

² I. Kor. 1:23.

³ I. Kor. 1: 22.

⁴ Zsolt. 33: 6, 9.

⁵ Zsid. 11: 3.

⁶ II. Móz. 20:2.

⁷ Mt. 23: 23.

⁸ Mk.? 9.

⁹ I. Sám. 3:1.

¹⁰ Mt. 23: 30.

¹¹ *Josephus, Antiq. XX. 97.* Id. W. O. E. *Oesterley, A History of Israel*, Oxford, 1932, 430. 1.

¹² Bir. 6.

¹³ Zbid. 11: 32.

¹⁴ Zeid. 11: 1.

¹⁵ Mt. 4: 6.

¹⁶ Mt. 12: 38.

¹⁷ Jan. ev. 2:18.

¹⁸ Jan. ev. 6: 30.

¹⁹ Jan. ev. 6: 30.

²⁰ Jan. ev. 4: 48.

²¹ Mt. 27:42.

²² Mk. 8:12.

²³ Mt. 12: 39.

²⁴ Jan. ev. 20:29.

²⁵ Ap. csel. 26: 27.

²⁶ Rom. 9: 33; Róm. 11: 9.

²⁷ Luk. 20:18.

²⁸ Pilippi 3:8.

²⁹ Gal. 3:13.

³⁰ Rom. 15: 19,

³¹ I. Kor. 14: 22.

³² I. Kor. 14:18, 19. E helyre nézve 1. Mátyás Ernő, Pál apostol mystikája, Kolozsvár, 1921. Az olvasó egyébként is jól teszi, ha ezt, a pali theológiát egészen más oldalról megvilágító könyvet jelen fejezetünkhez elolvassa, mert így kikerülheti azt, hogy könyvünk jelen fejezetének olvasásából egyoldalú benyomást nyerjen Pál gondolatvilágáról. Ez a fejezet ugyanis tervszerűen csak egy oldalról mutatja be Pált.

³³ I. Kor. 14: 24, 25.

³⁴ I. Kor. 12: 3.

³⁵ Filippi 2:13.

³⁶ Wissmannak arra az állítására nézve, hogy a pali theológiában a „pistis” egyenlő az elhívéssel, 1. Vasady Béla, A hit misztériuma. Sárospatak, 1931, 142. sk.

³⁷ Zsid. 13: 8.

³⁸ II. Kor. 5: 16.

³⁹ Mt. 28: 20.

⁴⁰ Róm. 8: 38, 39.

⁴¹ Róm. 10:17; Gal. 3:2.

⁴² II. Kor. 3: 17.

⁴³ Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen, 1922, 12. 1.

⁴⁴ I. Kor. 1: 17.

⁴⁵ I. Kor. 1: 25.

⁴⁸ Ján. ev. 14:16.

⁴⁷ Róm. 3:4.

⁴⁸ II. Kor. 5:7.

⁴⁹ Ap. csel. 17: 21.

⁸⁰ Kierkegaard kifejezése, Id. *Vasady*, A hit misztériuma, 24. 1.

⁵¹ Jel. 3: 16.

⁵² Róm. 10: 17.

III. FEJEZET.

¹ „Die Hure Vernunft”, Luther kifejezése. Id. F. W. Schmidt, RGG 2. kiad. 1227. hasáb.

² Zsid. 9:12.

³ Zsid. 7.: 27.

⁴ Zsid. 9: 26.

⁵ Ján. ev. 19: 30.

⁸ Sees. IV. Deer, de can. \$cripturis: S. Synodus hoc sibi ante oculos proponens, ut sublatie erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae ad nos ueque pervenirent, orthodoxorum patrum exempla secuta omnes librios tarn V. quam N. T., cum utriusque unus Deus sit auctor, neenon traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vei a Spiritu S. dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur... Id. *Hase*, A protestáns polemika, kézikönyve, ford. Hegedűs János, Bpest, 1874, I. kötet, 82. 1.

⁷ Sess. IV. 1870 július 18-án: Itaque Nos traditioni a fidei Christianas exordio perceptae fideliter inherendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriám, religionism catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, saero approbante. Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro supra sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam définit, per assidentiam divinam ipsi in b. Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide et moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones esse ex see (non autem ex consensu Ecclesiae) irreformabiles. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit. Id. *Hase*, A prot. polemika kézikönyve, ford. Hegedűs János, Bpest, 1874, I. kötet, 230. 1. L. még: C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, III. Aufl. Tübingen und Leipzig, 1911, 363. sk.

⁸ Id. Paul Tschackert, „Tradition”, Real-Encyklopädie für prot. TheoL. u. Kirche, Leipzig, 1885, 732. L.

⁹ Emil Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München und Berlin, 1927, 57. 1. Ugyanebben a művében mondja Brunner a hagyományelv és a reformáció kijelentés-elve közötti küzdelemre vonatkozólag: „Die Reflexion über das formale Problem der Norm musste erst einsetzen, als in der Christenheit die Erkenntnis der eigentlich christlichen Norm durch fremde Gedanken ernstlich gestört war, als sich eine geschichtlich kontinuierliche Grösse an die Stelle der einmalig gegebenen Offenbarung setzte, wie dies in der Lehre von der Kirchenautorität und einer neben der Schrift einhergehenden gleichberechtigten Tradition der Fall war... Es gibt keine geschichtliche Kontinuität der Offenbarung...”, i. m. 9.; L. még: Vasady: A hit misztériuma, 112. 1.

¹⁰ Cone. Trid. S. XXII. can. 2: Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes Offerent corpus et sanguinem suum: anathema sit. It. Hase, i. m. II. k. 245. 1. Azonkívül Cone. Trid. S. XXIII. c. 1: Sacrificium et sacerdotiom ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visitabile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit: fateri oportet, in ea novum esse visibile eacerdotium, in quod vetus translatum est. Id. Hase, i. m. I. k. 111. 1.

¹¹ Bellarminue, Eccl. milit. c. 2: Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut regnum Galliae aut respublica Venetorum. Id. Hase, i. m. I. 6. 1.

¹² Cone. Trid. S. XIII. can. 2: Si quis dixerit, remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Christi, negaveritque mirabilem conversionem totius substantiae panis in corpus ... manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anathema sit. Ib. can. 1: Si quis negaverit, in S. Eucharistiae sacramenti contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nosri, ac proinde totuni Christum, anathema sit. Id. Hase, i. m. II. 211. 1.

¹³ Cone. Trid. S. VII de Sacr. can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. Id. Hase, i. m. II. 133. 1.

¹⁴ Catechismus Romanus, I, 1, 1. Id. Aner, „Glaube”, RGG II. kiad. II. kötet 1210. hasáb.

¹⁵ Augustinus, Contra epistolam fundamenti, c. 5. Ezen idézet értelmére nézve 1. Inst. I, 7, 3.

¹⁶ Wilhelm Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott; Siebente, unveränderte Aufl., Tübingen, 1921, 20. 1.

¹⁷ Id. F. W. Schmidt, Mystik und geschichtliche Religion c. cikksorozatában, Die Christliche Welt, 1921. II. szám.

¹⁸ Ján. er. 14: 6.

¹⁹ Filippi 2: 6—í

²⁰ Zsid. 4: 15.

²¹ V. ö. E. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1928, 197. sk.; 384. sk.

²² F. W. Schmidt, Mystik und geschichtliche Religion, Die Christliche Welt, 1921, II. szám.

²³ U. o.

²⁴ Ef. 4: 13.

²⁵ Luther mondja, hogy a Krisztusban való hit a Lélek műve, „die fides informis aber ist ein Erwägen oder eine Einbildung des Menschen...’ Erlanger Ausgabe (ezután: E A) v. a. 4, 456. Id. *Wolf, Glaube, Religion, Evangelium im Verständnis reformatorischer Theologie, Evangelische Theologie*, I. évfolyam, 1934—35, 226. sk.

²⁶ Conc. Trid. Sess. VI. de justif. can. 2: Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tarnen et difficulter possit, anathema sit. c. 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus S. inspiratione atque adjutore hominem credere aut poenitere posse sicut oportet; ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit. Id. *Hase*, i. m. II., 11. 1.

²⁷ Conc. Trid. Sess. VI. de justif. can. 5: Deciarat (S. Synodus) ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum praeveniente gratia sumendum esse, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando dieponantur, ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus S. illuminationem neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tarnen sine gratia Dei movere se ad. justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Id. *Hase*, i. m. IL 11. 1.

²⁸ Rom. 1: 17.

²⁹ Rom. 3: 28.

³⁰ Rom. 10: 17.

³¹ Gal. 3: 2.

³² EA, II. kiad. 6, 112, 113. Id. *Ihmels*, Die christliche Wahrheitgewissheit, 3. kiad., Leipzig, 1914, 20. 1.

³³ EA op. ex. lat. III, 106. sk. 299. sk. Id. *Ihmels*, i. m. 16.1. Azonkívül WA (Weimarer Ausgabe) 42, 451: promissio et fides naturaliter et inseparabiliter cohaerent, Id. Ernst Wolf, *Glaube, Religion, Evangelium im Verständnis reformatorischer Theologie, Evangelische Theologie*, I. évf. 226. sk.

³⁴ EA 27, 154, 155. Id. *Hermann, Der Verkehr...* 176. 1.

³⁵ Art. Smalcaldici p. 308. Id. *Hase*, i. m. I. 81. 1.

³⁶ Arra nézve, hogy az úrvacsorára vonatkozó lutheri és kálvini tanítás eltérése mit jelent a „hit és történet” kérdésének szempontjából, 1. H. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, Gütersloh, 1927, 157. sk.; *Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion in Christentum*, Göttingen, 1925, 92. 1.

³⁷ Jak. 2: 19.

³⁸ Id. *Aner, „Glaube”*, RGG, II. kiad. II. kötet. 1210. hasáb.

³⁹ WA 7, 215, Id. F. W. Schmidt, „*Glaube*”, RGG, II. kiad., II kötet, 1224. hasáb.

⁴⁰ Id. *Brunner, Religionsphilosophie*, 77. 1.

⁴¹ EA 63, 157. Id. *Ihmels*, i. m. 29. 1.

⁴² A testté lett Ige, írott Ige, prédkált Ige egymáshoz való viszonyának rendkívül fontos kérdésére nézve 1. még Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Die Lehre vom Wort Gottes, Erster Halbband, Chr. Kaiser Verlag München, 1932.; azonkívül Vasady Béla, A hit misztériuma, 81. sk.; E. Brunner, *Der Mittler*.

⁴³ EA 2. kiad. 10, 164. Id. *Ihmels*, i. m. 20. 1.

⁴⁴ EA 51, 327. Id. *Herrmann, Der Verkehr...* 184 1.

⁴⁵ EA 27, 178. Id. *Brunner*, Die Mystik und das Wort, 97. 1.

⁴⁶ *Apologia*, Art. IV. Id. *Gogarten*, Theologische Tradition und theologische Arbeit, Leipzig, 1927, 9. 1.

⁴⁷ EA 13, 302. Id. *Herrmann*, Der Verkehr... 173. 1.

⁴⁸ WA 7, 26. Id. Karlfried *Fröhlich*, Die Reichgottesidee Calvins, 1922, 16. 1.

⁴⁹ Id. *Gogarten*, Theologische Tradition... 42. 1.

⁵⁰ EA 23, 250. sk. Id. *Ihmels*, i. m. 24. 1. Ihmelenek ebben a hitbizonyosságról írt nagy művében külön fejezet foglalkozik Luthernek a hitbizonyosságáról szóló nyilatkozataival.

⁵¹ Inst. I, 7.

⁵² Inst. I, 7.

⁵³ EA 47, 354. Id. *Ihmels*, i. m. 24. 1.

⁵⁴ EA 2. kiadás, 13. Id. *Ihmels*, i. m. 12. sk.

⁵⁵ EA 20, 132. Id. *Gogarten*, Theologische Tradition... 55. 1.

⁵⁶ EA Comm. ad. Gai. I. 328. Id. *Gogarten*, Theol. Trad. 55. 1.

⁵⁷ Luther; Opp. var. arg. IV, 266. Id. *Herrmann*, Der Verkehr... 212 1.

⁵⁸ A reformáció egyoldalú idealisztikus felfogásai ellen 1. Révész Imre, A reformáció, a Magyar Szemle Társaság kiadása, Budapest, 1932, 5. sk.

⁵⁹ Könyünk kényetlen lemondani arról, hogy a „hit és történet” téma jának a keresztyén egyházhhoz való viszonyát részletesebben tárgyalja. E gondolatmenet részletesebb és alaposabb kifejtését megtalálhatja az olvasó a következő munkákban: Tavaszy S. Dogmatikájának az egyhásról szóló részében; Kari Barth, Die kirchliche Dogmatik, 1932; Emil Brunner, The Word and the World, London, 1932; Friedrich *Gogarten*, Die Schuld der Kirche gegen die AVeit, 1929; W. Walther, Luthers Kirche, 1917; K. Barth, Die Not der evangelischen Kirche, Zwischen den Zeiten, 1931; P. Althaus, Communio Sanctorum I, 1929.

⁶⁰ *Gogarten*, Thool. Tradition... 16. 1.

⁶¹ EA 11, 335. Id. *Gogarten*, Theol. Trad... 17. 1.

⁶² WA 17, IL 179. Id. P. Althaus, Grundriss der Dogmatik, Erlangen, 1929, 146. 1.

⁶³ A De captivitate babylonica-ból idézi Schian, „Priestertum”, RGG 2. kiad. IV. kötet, 1494. hasáb.

IV. FEJEZET.

¹ EA. op. lat. v. a. 7, 77. Id. *Ihmels*, Die christliche Wahrheitsgewissheit, 3. Aufl. 21. 1.

² Id. *Brunner*, Religionsphilosophie..., 14. 1.

³ Lásd Guericke, Neu testamentliche Isagogik, 3. Aufl., Leipzig, 1868, 430. 1.

⁴ Id. H. L. Strack, „Kanon des Alten Testaments¹²”, Real-Encyklopädie, Leipzig, 1880, VII, 448. 1.

⁵ Id. H. E. Fosdick, The Modern Use of the Bible, New York, 1926, 10. sk.

⁶ Id. *Brunner*, Religionsphilosophie..., 14. 1.

⁷ Id. u. o. 14. 1.

⁸ Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1854, I. T. 165. 1. Id. még Tholuck, „Calov”, RE, III. 76.

⁹ Id. *Brunner*, Religionsphilosophie ..., 14. 1.

¹⁰ Herrmann Rathmann „Jesu Christi, des Könige aller Könige und Herrn aller Herren, Gnadenreich' c. 1621-ben Danzigban megjelent könyvében azt állította, hogy az írásnak nincs önmagában belső ereje az emberek megvilágosítására és meg jobbítására, hacsak a Szent Lélek nem teszi az írást kegyelmi hatások eszközévé. „Die Axt hauet nicht, wenn nicht der Holzhauer ihr Kraft und Nachdruck gibt: die Schrift bekehret nicht, wenn nicht der heilige Geist das Gnadenlicht und seine Kraft zur Schrift bringt”. Lásd L. Heller, „Rathmann*”, RE, XII, 506.

¹¹ Lásd Ihmels, i. m. 42. 1.

¹² Quenstedt, Theologia didactico-polemica, 1685, I. 170, 171. 1. Id. Ihmels, i. m. 42. 1.

¹³ Id. Brunner, Religionsphilosophie..., 14. 1.

¹⁴ Id. u. o.

¹⁵ Inst. III. 2. fejezet. 6.

¹⁶ U. o.

¹⁷ F. W. Schmidt, „Glaube und Geschichte”, RGG 2. kiad. 1224. hasáb.

¹⁸ Inst. III. 2, 5.

¹⁹ U. o.

²⁰ Inst. 1536. Ford. Dr. Victor János, Ref. Egyházi Könyvtár, 1936, IL fejezet, 63. 64. 1. Ehhez az idézethez még hozzáfűzhetjük azt a megjegyzést, hogy amiképpen a gonosz hatalmak is rendelkezhetnek puszta intellektuális igaznak-tartásból és elhívásból álló tekintélyhittel és „történelmi hittel”, éppen úgy arra is van hatalmuk a Biblia szerint, hogy jeleket és csodákat vigyenek végbe. Pál azt mondja, hogy a „törvénytaposó... eljövetele a sátán ereje által van, a hazzugságnak minden hatalmával, *jeleivel és csodáival*”. (II. Thess. 2: 8, 9.) Maga Jézus is azt jövendölte, hogy „hamis Krisztusok és hamis próféták támadnak, és nagy jeleket és csodákat tesznek, annyira, hogy elhitessék, ha lehet, a választottakat is”. (Mt. 24: 24.) Ezért az igazi hitalap nem a theoretikusan konsta-tálható csoda vagy a jel, hanem az a kommentár, amelyet Isten fűz hozzá élő Igéjében. Egyébként, amint könyvünk előszavában is megjegyeztük, a természet-feletti historizmus csak úgy volna kimerítően tárgyalható, ha a csodának a természettudományos felfogáshoz való viszonyát is tisztáthatnók, amire a jelen keretek között nem nyílik lehetőség. A „hit és történet” kérdésének a csodához való viszonyát illetőleg bővebb és alaposabb felvilágosítást talál az olvasó a kö-vetkező művekben: P. Althaus, Grundriß der Dogmatik; I. rész, 1929, 19. 1., második rész, 1932, 43. sk.; I. ugyanitt az 50. lapon felsorolt irodalmat; Wend-land, „Wunder”, RGG 2. kiad. L. az itt felsorolt irodalmat; Bultmann, Zur Frage des Wunders, Glauben und Verstehen, 214. sk.; Karl Barth, Die Au-ferstehung der Toten, München, 1926 és ennek a bírálata: P. Althaus, Theol. Aufsätze, Gütersloh, 1929, 132.”sk.; ugyancsak Althaus-tól: Theologie und Ge-schichte, Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, Zeitschrift für syst. Theol. I. évf. IV. füzet, 741. sk.; az erdélyi szászok érdekes vitája: Kirch-liche Blätter aus der ev. Landeskirche A. B. in Rumänien, XXVIII. évf. 17.' szám, 1936. ápr. 23.; Schmidt—Japing, Geschichte und Offenbarung, Zeitschrift für syst. Theol. I. évf. 69. sk.

²¹ Inst. III. II. 21. Ezzel kapcsolatban 1. Kolfhaus Unser Glaube und die Geschichte, Reformierte Kirchenzeitung, 1925, 331. sk. Kolfhaus mondja: „Wo Calvin „Glaube” sagt, befinden wir uns sogleich im Bereich dessen, was nur durch den Geist Gottes zu erkennen ist, also nicht dem Urteil des Geschichtsforschung unterliegt”.

²² Inst., 1536, ford. *Victor J.*, 65. 1.

²³ EA 2. kiad. 10, 164. Id. *Ihmels*, i. m. 21. 1.

²⁴ EA 12, 236. Id. *Herrmann*, Der Verkehr... 183. 1.

²⁵ EA 15, 290. Id. *Herrmann*, Der Verkehr... 185. 1.

²⁶ EA 2. kiad. 10, 163. Id. *Ihmels*, i. m. 14. 1. Az idézetet Dr. Kovács Ödön fordításában közlöm. A vallásbölcsészet kézikönyve, Budapest, 1877. 110. lap.

²⁷ EA 51, 327. Id. *Herrmann*, Der Verkehr... 184. 1.

V. FEJEZET.

¹ V. ö. *Troeltsch*, Protestantisches Christentum und Kirche in der Netzeit (Kultur der Gegenwart, I, 4, 1), 1909; *Troeltsch*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1911, 1924.

² *Kant*, W. W. Rosenkranz-Schubert, VII, 1. 143. sk.

³ L. *Troeltsch*, Der Historismus und seine Probleme, 103. 1.; *Komis*, Történetfilozófia, 170. 1.

⁴ L. *Kornis*, i. m. 173. 1.

⁵ *Kahnis* kifejezése, „Aufklärung”, RE, 1877, I. 771. 1.

⁶ *Lessings* Werke, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft, 790. 1.

⁷ *Lessing*, Ueber den Beweis... 789. 1.

⁸ *Lessing*, i. m. 790. 1.

⁹ *Lessing*, i. m. 790. 1.

¹⁰ *Lessing*, i. m. 790. 1.

¹¹ *Lessing*, i. m. 789. 1.

¹² *Lessing*, i. m. 789. 1.

¹³ *Lessing*, i. m. 789. 1.

¹⁴ *Lessing*, i. m. 790. 1.

¹⁵ L. Friedrich *Traub*, Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten bei Lessing, Zeitschrift für Theol. und Kirche, 1920, 199. 1.

¹⁶ L. *Leibniz*, Ujabb vizsgálódások az emberi értelemről, ford. Rácz Lajos, Budapest, 1930. 392. sk.

¹⁷ *Lessing*, Eine Duplik, II.

¹⁸ A racionalizmus és naturalizmus egymáshoz való viszonyára nézve 1. Erich *Rothacker*, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München und Berlin, 1927. 24. sk.; 50. sk.

¹⁹ A theologai racionalizmusnak (amely a szupranaturalizmus ellenfele) a filozófiai racionalizmushoz (az empirizmus ellenfele) való viszonyát, valamint a theologai racionalizmusnak a theologai naturalizmushoz való viszonyát illetőleg 1. *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, kiadta Karl *Kehrbach*; az 1793. évi kiad. szövegével, Leipzig, Reclam, 164. sk.; *Wegscheider*, Institutiones theol. dogm. 1815, 11. és 12. §§; *Wolf*, Theol. nat. II. 530. §; *R. Kübel*, „Rationalismus und Supranaturalismus”, RE, 18S3, XII., 507. 1.

VI. FEJEZET.

¹ Die Erziehung des Menschengeschlechts, Lessings Werke, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 870. 1. 1. §.

² Ernst *Troeltsch*, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen, 1922, 120. 1.

³ Cf. u. o.

⁴ Cf. u. o.

⁵ Der Historismus und seine Überwindung, Berlin, 1924, 70. 1.

⁶ Leibniz, Ujabb vizsgálódások az emberi értelemről, ford. Rácz Lajos, a Magyar Tudományos Akadémia kiadása, Budapest, 1930, 28. 1.

⁷ „Lose Blätter” aus *Kants Nachlass*, Ausgabe von Rud. *Reiche*, 3. Bd., 1899. 66. 1. „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration”. Id. Georg *Wobbermin*; Wesen und Wahrheit des Christentums, Leipzig, 1926, 308. 1.

⁸ Cf. Simmel nyilatkozatával: „Der Befreiung, die Kant vom Naturalismus vollbracht hat, bedarf es auch vom Historismus. Vielleicht gelingt sie der gleichen Erkenntniskritik: dass der Geist auch das Bild des geistigen Daseins, das wir Geschichte nennen, durch die nur ihm, dem erkennenden, eigenen Kategorien souverän formt. Den Menschen, der erkannt wird, machen Natur und Geschichte: aber der Mensch, der erkennt, macht Natur und Geschichte”. Die Probleme der Geschichtsphilosophie; Dritte, erweiterte Aufl., Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1907, VIII. 1.

⁹ Joh. Gottfr. v. Herder, Briefe das Studium der Theologie betreffend, II. Ausg. 1875, Sämtliche Werke, 9. rész, 332. sk.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich *Hegel*, Religionsphilosophie, kiadta 1832-ben Mahrheineke. Újra kiadta A. *Drews*, 1905, Jena, 320. sk.

¹¹ Ernst *Troeltsch*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902, 7. sk.

¹² Die Absolutheit des Christentums... A „kereszyénség abszolútisége” kérdésének rendkívül kimerítő bibliográfiája található Veress Jenőnek a jelenkor rendsz. theol. főbb problémáiról írott könyvében. (1910.)

¹³ Abs. 23. 1.

¹⁴ Cf. „Natürliche Religion”, RGG II. kiad.

¹⁵ E. *Brunner*, Religionsphilosophie, 1927, 52. 1.

¹⁶ *Troeltsch*, Abs. 26. 1.

¹⁷ Abs. 28. 1.

¹⁸ Id. *Wehrung*, Geschichte und Glaube, 1933, 43. 1.

¹⁹ U. a. 33. 1.

²⁰ U. a. 38. 1.

²¹ *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, 4. §.

²² *Brunner*, Philosophie und Offenbarung, Tübingen, 1925, 18. 1.

²³ *Herder*, Werke hrsg. von *Suphan*, B. 29, 443 f. Id. H. *Stephan*, Die Schicksalfrage des deutschen Idealismus, ZfThK, 1926. 234. s. k.

²⁴ Brunner után idézem a Beszédekből, Die Mystik und das Wort, 1928, 122. 1.

²⁵ Id. Emanuel *Hirsch*, Die idealistische Philosophie und das Christentum, ZfSysTh, I. évf. 548. 1. Fichte, W. 11, 360. (Fichte hátrahagyott munkái, 9—11-ig terjedő számozással.)

²⁶ Id. Karl *Barth* und Heinrich *Barth*; Zur Lehre vom heiligen Geist, 1930, München, 23. 1. Hegels Werke, XII Phil. der Rel. 177.

²⁷ Cf. *Hirsch*, Die idealistische Philosophie und das Christentum, ZfSysTh, I. évf. 555. 1.

²⁸ *Brunner*, Philosophie und Offenbarung, 1925, 18. 1.

²⁸ L. Julius *Kaftan*, Dogmatik, Tübingen, 1909, 329. 1.

³⁰ L. *Bultmann*, Glauben und Verstehen, Tübingen, 1933. 5. 1.

³¹ E. *Brunner*, Philosophie und Offenbarung, 1925, Tübingen, 35. 1.

³² *Lessing*, Eine Duplik, II.

³³ Id. W. Herrmann, Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher That-sachen? Zweite Aufl., Halle, 1891, 17. 1. V. ö. még Fichte másik híres nyilatkozatával: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig”. (Anweisung zum seligen Leben, 1806, id. H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, Gütersloh, 1927, 2. 1.)

³⁴ E. *Troeltsch*, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen, 1922, 131. 1.

³⁵ Alois Emanuel *Biedermann*, Christliche Dogmatik, Zürich, Orell, Fueli & Co. 1869, 604. §.: „Strauss hat das gegen allen Widerspruch der Theologen aufrechtzuerhaltende Verdienst, dass er mit seiner Kritik der Christologie negativ durchaus den richtigen Punkt, an dem alles hängt, getroffen hat: nicht eine Person ist das Subjekt für die Prädikate der Christologie...”

³⁶ 792. §.: „Der abstracto Ausdruck „Princip“ soll nicht ein Abstractum, irgend eine von unserm Denken erst erzeugte, oder von Wirklichkeit abstrahierte subjective Idee ausdrücken, sondern nur einfach, im Gegensatz zur kirchlichen Grundform der Christologie als einer Personalbeschreibung, logisch genau das Subject bezeichnen, dessen Inhalt die kirchliche Christologie in der Form von Personalbestimmungen Christi als des Gottmenschen explicirt hat. Dieser Inhalt ist das, was in der religiösen Persönlichkeit Jesu, wie diese historisch der Quellpunkt des Christentums ist, als wesentlich eingetreten und damit der in sich einheitliche Realgrund — als das Princip — der christlichen Religion ist.”

³⁷ 795. §.: „Dieses christliche Princip — das also als solches erst in der religiösen Persönlichkeit Jesu und im Glauben an diese thatsächlich in die Menschheitsgeschichte eingetreten, an sich aber ewig im Wesen Gottes und des Menschen als ihr wahres religiöses Verhältnis enthalten ist...”

³⁸ 145. §.: Ein Princip erschöpft sich nicht in seiner ersten Erscheinungsform; oder dann streift es eben mit dieser ab. Sondern es setzt was in ihm enthalten ist durch den ganzen Process seiner Geschichte heraus, und diese ganze Geschichte, nicht bloss das erste geschichtliche Auftreten, ist die empirische, geschichtliche Erkenntnisquelle für sein Wesen. Es kann sich also als der volle Inhalt und wahre Ausdruck dieses Principe nur geltend machen, was sich durch seine ganze Geschichte hindurch als den treibenden und bestimmenden Grund nachweisen lässt. Dieser aber liegt wieder nicht in einer einzelner durchgehende, unverändert, sich gleich bleibenden Erscheinung vor, etwa in einem von der ersten Zeit an unverändert fortbestehenden Glaubensbekenntnis; sondern er kann wieder nur durch eine Analyse des ganzen geschichtlichen Processes als seine Seele gefunden werden”.

³⁹ E. *Troeltsch*, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen, 1922, 131. 1.

⁴⁰ David Friedrich *Strauss*, Das Leben Jesu, 1835. Az első kiad. előszávából.

⁴¹ U. a. a II. kiad. Schlussabhandlung, 691, 692; 739—741. 1. Az idézetet Kovács Ödön fordításában közlöm, 1. A vallásbölcsészet kézikönyve, Budapest, 1877, II. 254. 1.

⁴² Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen, 1911, 10. 1.

VII. FEJEZET.

¹ E. Brunner, Die Mystik und das Wort (ezután: MW), 1928, 159. 1. Brunner e könyvben levő Schleiermacher kritikája bizonyos egydalúságainak ellensúlyozására 1. a könyv következő bírálatait: K. Barth, Brunners Schleiermacherbuch, Zwischen den Zeiten, 1924, 8. füzet, 49 sk.; Horst Stephan, Der neue Kampf um Schleiermacher, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1925, 160. sk.; Torsten Bohlin, Glaube und Offenbarung, Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie, 1928, az első és az utolsó rész; Markus Jenö, Schleiermacher váltságtana, Pápa, 1934. Ugyanebben a könyvben 1. a Schleiermacherre vonatkozó fontosabb magyar nyelvű és a külföldi művek jegyzékét.

² Schleiermacher, Über die Religion, Reden, Deutsche Bibliothek, Berlin, először Martin Åade-tol, IX. 1.

³ U. a. 31. 1.

⁴ U. a. 36. 1.

⁵ U. a. 37. 1.

⁶ Der Christliche Glaube, Fünfte unveränderte Ausgabe, (Ezután: Hittan), Berlin, 1861. 3. §.

⁷ U. a. 4. §.

⁸ II. „Sendschreiben”, F. Schleiermachers Sämmliche Werke, I. Abt. IL Band 609. 1.

⁹ Die kurze Darstellung des theologischen Studiums, I. Aufl. I. Teil, Einl. 4. \$. Id. Wobbermin, Syst. Theol. I. kötet, 1913. 116. L

¹⁰ Georg Wehrung, Geschichte und Glaube, 1933, 23. 1.

¹¹ E. Brunner, MW, 1928, 114. 1.

¹² Id. MW, 13. 1.

¹³ A „Dialektika” Balpern-iéle kiadása, 216. 1. Id. MW, 59. 1.

¹⁴ Reden, I. kiad. Deutsche Bibliothek, 86. 1.

¹⁵ Brunner után idézem a „Beszédek”-ból, 1. MW, 122 1.

¹⁶ Reden, I. kiad. Deutsche Bibliothek, 88. 1.

¹⁷ U. o.

¹⁸ U. o.

¹⁹ U. a. 222. 1.

²⁰ U. a. 89. 1.

²¹ Wehrung, Geschichte und Glaube, 1933, 28. 1.

²² Reden, Deutsche Bibliothek, 178. 1.

²³ U. o.

²⁴ Sendschreiben, 593.

²⁵ Hittan, 30. §.2.

²⁶ Hittan, 15. §. 1.

²⁷ Reden, Deutsche Bibliothek, 49, 50. 1.

²⁸ MW, 200. 1.

²⁹ Hittan, 14. §. 1.

³⁰ Hittan, 89. §. 1.

³¹ Reden, Deutsche Bibliothek, 94. 1.

³² Reden, Deutsche Bibliothek, 56. 1.

³³ U. o.

³⁴ U. o.

³⁵ Hittan, 108. §.5.

- ³⁸ U. o.
- ³⁷ 108. §. 6.
- ³⁸ Hittan, 108. §. 3.
- ³⁹ Hittan, 88. §.3.
- ⁴⁰ 105. §.2.
- ⁴¹ 88. §. 3.
- ⁴² 100. §. 2.
- ⁴³ 89. §.
- ⁴⁴ 87. i 3.
- ⁴⁵ 88. §.
- ⁴⁶ Hittan, 100. §. 2.
- ⁴⁷ Hittan, 109. §. 3.
- ⁴⁸ U. o.
- ⁴⁹ MW 243. 1.
- ⁵⁰ Lásd különösképpen az L, III. és IV. fejezeteket.
- ⁵¹ Hittan, 87. §. 3.
- ⁵² Die christliche Sitte, kiad. L. Jonas, Berlin, 1884, 173. 1.
- ⁵³ U. a. 324. 1.
- ⁵⁴ U. o.
- ⁵⁵ U. o.
- ⁵⁶ U. a. 325. 1.
- ⁵⁷ Hittan, 88. §. 3.
- ⁵⁸ Id. MW 253, Hittan, I. kiad. 18. §. 3.
- ⁵⁹ Hittan, 68. §. 3.
- ⁶⁰ Reden, Deutsche Bibliothek, 218. 1. „...von allem Endlichen sollen wir aufs Unendliche sehen; allen Empfindungen des Gemütes, woher sie auch entstanden seien, allen Handlungen, auf welche Gegenstände sie sich auch beziehen mögen, sollen wir imstande sein, religiöse Gefühle und Ansichten beizugesellen. Das ist das eigentliche höchste Ziel der Virtuosität im Christentum”.
- ⁶¹ Hittan, 89. §. 2.
- ⁶² Hittan, 93. §.
- ⁶³ Die idealistische Philosophie und das Christentum, ZfSystTh, I. évf. 600. 1.
- ⁶⁴ MW, 206. sk.
- ⁶⁵ Die Absolutheit des Christentums, 1902, 38 e.q.
- ⁶⁶ Wehrung, Geschichte und Glaube 1933, 29. 1.
- ⁶⁷ Kurze Darstellung, 44. i Id. MW. 125. 1.
- ⁶⁸ Hittan, 11. §.
- ⁶⁹ Brunner Schleiermacher-könyve különös erővel mutat rá Schleiermacher rendszerének eszkhatológiai fogyatékosságára és állítja ezzel szembe a reformátori hitfogalom erősen eszkhatológiai jellegét. A „hit és történet” problémája eszkhatológiai vonatkozásainak alaposabb kifejtéséhez, amire könyvünk nem vállalkozhatik, Brunner Schleiermacher-bírálata okvatlenül felhasználendő.
- ⁷⁰ Kattenbusch: Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher, 1924. 52. 1.

VIII. FEJEZET.

¹ Gogarten, Historismus, Zwischen den Zeiten, 1924, 8. füzet, 17. 1.

² Wehrung, Geschichte und Glaube, 1933, 36. 1.

³ Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung, 1924, Berlin, 74. sk.

⁴ Ez a munka *Troeltsch* 1901-ben Mühlacker-ben tartott előadásának a kibövítése.

⁵ Der Hist. u. s. Überw., 60. sk.

⁸ Abs. 5. 1.

⁷ Abs. X—XII. 1.

⁸ Der Hist. u. s. Überw., 69. 1.

⁹ U. a. 68.1.

¹⁰ U. a. 70.1.

¹¹ Abs. 38. 1.

¹² Abs. 49. 1.

[”]Abs. 52.1.

¹⁴ Abs. 53.1.

¹⁵ Aba 54. 1.

¹⁸ Abs. 56.1.

¹⁷ Abs. 56'. 1.

¹⁸ Abs. 62.1.

¹⁹ Abs. 64.1.

²⁰ Abs. 80. 1.

²¹ Abs. 77. ek.

²² Dor Hist. u. s. Überw., 71. í.

²³ Abs. 74.1.

²⁴ Abs. 90.1.

²⁶ Der Hist. u. s. Überw., 77. 1.

²⁸ U. o.

²⁷ U. a. 80. 1.

²⁸ U. a. 81. 1.

²⁸ U. a. 77. 1.

³⁰ Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911, 49.1.

³¹ Der Hist. u. s. Überw., 81. 1.

³² U. o.

³³ *Brunner*, Religionsphilosophie... 22. 1.

³⁴ U. o.

³⁵ *Troeltsch*, Der Historismus u. s. Probleme, 131. 1.

³⁶ U. o.

³⁷ Abs. 59:1.

³⁸ Abs. 72 1.

³⁹ Der Hist. u. s. Überw., 60. sk.

⁴⁰ U. o.

⁴⁴ Der Historismus u. s. Probleme, 102—110; 200—220; 656—693. 1.

⁴² *Troeltsch*, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu... 16. 1.

⁴³ *Gogarten*, Wahrheit und Gewissheit, Zwischen den Zeiten, 1930, 101. 1.

⁴⁴ U. o.

⁴⁵ *Kattenbusch*, Die deutsche ev. Theol. seit Schleiermacher, 1924, 33. 1.

⁴⁸ Der Hist. u. s. Überw., 68. 1.

⁴⁷ *Brunner*, Religionsphilosophie... 60. 1.

⁴⁸ Der Hist. u. s. Probleme, 106. 1.

⁴⁹ Glaubenslehre, 1925, 94. 1.

⁵⁰ Der Hist. u. s. Probleme, 201. 1.

⁵¹ U. a. 211. 1.

⁵² U. a. 209. sk.

⁵³ U. a. 184. 1.

⁵⁴ U. a. 684. 1.

⁵⁵ Glaubenslehre, 296. 1.

⁵⁶ Der Historismus u. s. Probleme, 212. 1.

⁵⁷ U. a. 677. 1.

⁵⁸ U. a. 120. 1.

⁵⁹ U. a. 113. 1.

⁶⁰ U. a. 211. 1.

⁶¹ Historismus, Zwischen den Zeiten, 1924, VIII. füzet, 23. 1.

⁶² A XIX. századbeli protestáns theologai historizmusra nézve 1. Kornia Gyula érdekes, római katholikus szempontból tett megjegyzését: „A vallástör», ténelmi kritikának természetes következménye volt, hogy a protestáns keresztyénség dogmatikája züllésnek indult, az egyoldalúan történelmi-kritikai léggörbén nevelődött pápsága maga is a keresztyénségben hovatovább nem látott egyebet, mint pusztai történeti fejleményt. A katholikus egyház az egyoldalú historizmusnak ezt a veszedelmét azonnal felismerte: „dogmatikus” maradt s nem akart „történelmivé” válni, nagyobb értéknek tartotta a szilárd élő hitet, mint, a történelmi tudást és a kritikai vizsgálatot.” Történetfilozófia, 219. 1.

⁶³ Filippi 2: 7.

⁶⁴ L. erre nézve Brunner megjegyzését, Religionsphilosophie... 58. 1.

⁶⁵ The Word and the World, London, 1932. 72. sk.

⁶⁶ Ich glaube an den dreieinigen Gott, Jena, 1926, 34. sk.

⁶⁷ Gogarten új, exisztenciális történetfogalmának kimerítő és érdemleges tárgyalása csak úgy volna lehetséges, hogyha az egyszerűnek látszó gogarteni tételek bonyolult filozófiai háttérére is kiterjeszkednénk. Gogartenre elsősorban a dialektikai realizmus elszánt képviselője, Grisebach volt döntő hatással. L. Gogarten, Ich glaube..., 66. 1.; Eberhard Grisebach, Wahrheit und Wirklichkeiten, 1919; Die Schule des Geistes, 1921; Probleme der wirklichen Bildung, 1923; Eine kritische Ethik, 1928; E. Brunner, Grisebachs Angriff auf die Theologie, Zwischen den Zeiten, 1928, 219. sk.

⁶⁸ Gogarten, Ich glaube... 77. 1.

⁶⁹ Historizmus, Zwischen den Zeiten, 1924, 8. füzet, 22. sk. Ez a cikk a gogarteni történetfelfogás rövid összefoglalása. L. még: Gogarten, Die religiöse Entscheidung, 1924; Von Glauben und Offenbarung, 1923; Illusionen, 1926; Ich glaube an den dreieinigen Gott. 1926; Theol. Tradition u. theolog. Arbeit, 1927.

⁷⁰ Historismus, ZZ, 15. 1.

⁷¹ Az exisztenciális tört. fogalom theologai alkalmazására nézve 1. még: Brunner, Religionsphilosophie..., 57. sk. Bultmann, Die Geschichtlichkeit des Daseins, und der Glaube, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1930, 350. sk. Bulmann, Jesus, 1926, előszó; Heinrich Barth, Geschichtliche u. idealistische Deutung der Geschichte, ZZ, 1925, II.

IX. FEJEZET.

¹ Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen[^] 1916, 3. 1.

² Troeltsch, „Glaube und Geschichte”, RGG I. kiad. IL kötet, 1447^v hasáb.

³ Brunner, Religionsphilosophie... 57. 1.

- ⁴ *Troeltsch*, „Glaube und Geschichte”, RGG I. kiad. II. kötet, 1447. hasáb.
- ⁵ *Troeltsch*, Glaubenslehre, 1925, 88. 1.
- ⁶ ü. a. 94. 1.
- ⁷ U. o.
- ⁸ U. o.
- ⁹ U. a. 113. 1.
- ¹⁰ *Biedermann*, Christliche Dogmatik, 816. §.
- ¹¹ *Kattenbusch*, Die deutsche ev. Theol. seit Schleiermacher, 1924, 77. 1.
- ¹² L. *Troeltsch*, Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte, 1902, 4G. sk.; ezenkívül: Gesammelte Schriften, IL kötet, 729—753.1.
- ¹³ *Bousset*, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, Historische und rationale Grundlagen des Glaubens, 1910, 14. 1.
- ¹⁴ *Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 512. 1.
- ¹⁵ U. a. 633. sk.
- ¹⁶ ü. a. 636. 1.
- ¹⁷ U. a. 641. 1.
- ¹⁸ *Troeltsch*, Glaubenslehre, 83. L
- ¹⁹ *Troeltsch*, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911, 15. 1.
- ²⁰ U. o.
- ²¹ *Troeltsch*, Glaubenslehre, 1925, 115. 1.
- ²² U. o
- ²³ *Troeltsch*, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit... 5. 1.
- ²⁴ U. o.
- ²⁵ U. a. 42. 1.
- ²⁶ U. a. 41. 1.
- ²⁷ U. a. 32. 1.
- ²⁸ U. a. 39. 1.
- ²⁹ *Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 636. 1.
- ³⁰ *Ritschi*, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Dritte verbesserte Aufl. Bonn, 1888, 425. 1.
- ³¹ U. o.
- ³² Johannes *Weiss*, Jesu Predigt vom Reiche Gottes, 1900, előszó.
- ³³ *Ritschi*, Rechtfertigung u. Versöhnung, 425. sk.
- ³⁴ U. a. 438. 1.
- ³⁵ Jan. ev. 9: 39.
- ³⁶ EA 20, 132. Id. *Gogarten*, TheoL Tradition u. theolog. Arbeit, 1927, 328.1.
- ³⁷ *Brunner*, Der Mittler, 35. 1.
- ³⁸ PI. Der. Verkehr des Christen mit Gott, 64. 1.; Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche und ihre Überwindung, Tübingen, 1913, 26. 1. A Herrmann-féle tételek foglalkozó irodalom bö felsorolása található *Ihmels* könyvében: Die christliche Wahrheitsgewissheit, Leipzig, 1914, 119. 1.
- ³⁹ Ethik, Tübingen, 1921, 120. 1.
- ⁴⁰ U. a. 122. 1.
- ⁴¹ *Troeltsch*, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit..., 13. 1.
- ⁴² Emil *Brunner*, Geschichte und Offenbarung, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1925, 271. 1.
- ⁴³ Glaubenslehre, 96. 1.
- ⁴⁴ U. a. 101. 1.

- ⁴⁵ U. a. 96. 1
- ⁴⁶ Id. *Brunner*, Der Mittler, 130. 1.
- ⁴⁷ Id. *Brunner*, u. o.
- ⁴⁸ *Gegarten*, Wahrheit und Gewissheit, Zwischen den Zeiten, 1930, 106. 1.
- ⁴⁹ *Gegarten*, Ich glaube an den dreieinigen Gott, 1926, 95. 1.
- ⁵⁰ Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 8. évf. 468. 1.
- ⁵¹ *Troeltsch*, Glaubenslehre, 96. 1.
- ⁵² *Heitmüller*, Jesus, 1913, 162. sk.
- ⁵³ Ha mégis hangzanának el ilyen programmok, ezekben legtöbbször a történeti fenomenalizmus jut kifejezésre. L. a 42. sz. jegyzetet.
- ⁵⁴ Lebensnachrichten über B. G. *Niebuhr*, 1838, I. kötet, 470. 1. Id. *Torrn*, Die Geschichtliche Wirklichkeit und der Glaube, Zeitschrift für systematische Theologie, 1930, 415. 1.
- ⁵⁵ Leopold von *Ranke*, Weltgeschichte, III, 1, 166. 1. Id. *Torrn*, ZfsystTh., 1930, 415. 1.
- ⁵⁶ Der Mittler, 130. sk.
- ⁵⁷ U. o.
- ⁵⁸ Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Leipzig, 1907, 20. 1.
- ⁵⁹ *Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, Leipzig, 1908, 192. 1.
- ⁶⁰ Id. F. W. *Schmidt*, Das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1920. 348. 1.
- ⁶¹ *Wernle*, Jesus, 1917, VII. 1.
- ⁶² *Troeltsch* nevezi így a hypothetikus analógiás beleélést, 1. Die Absolutheit des Christentums ..., 50, 53. 1.
- ⁶³ Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 60. 1.
- ⁶⁴ *Dibelius*, Jesus in Contemporary German Theology, The Journal of Religion, Chicago, 1931, 179. sk.
- ⁶⁵ *Kahler*, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, II. Aufl. 54. 1.
- ⁶⁶ *Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 633. 1.
- ⁶⁷ U. a. 631. 1.
- ⁶⁸ U. a. 633. 1.
- ⁶⁹ U. a. 632. 1.
- ⁷⁰ *Bultmann*, Jesus, 1926, 13. 1.
- ⁷¹ Emil *Brunner*, The Word and the World, London, 1932, 88. 1.
- ⁷² *Troeltsch*, Glaubenslehre nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911—12, München, 1925, 106. 1.
- ⁷³ 33. 1.
- ⁷⁴ U. a. 34, 35. 1.
- ⁷⁵ U. a. 40. 1.
- ⁷⁶ U. a. 38. 1.
- ⁷⁷ A Ritschl-féle problematikából kiinduló megoldások bírálatát 1.: *Vasady* Béla, A hit misztériuma, 91. sk.; Karl *Beim*, Leitfaden der Dogmatik, Halle, 1916, 49. sk.; Torsten *Bohlin*, Glaube und Offenbarung, 1928, 18. sk.; Friedrich *Traub*, Glaube und Geschichte, 1926, 17. sk.; Herrmann bírálata a hitbizonyoság szempontjából: *Ihmels*, Die christliche Wahrheitsgewissheit, 1914, 117. sk.
- ⁷⁸ *Kahler* kifejezése. Der sogenannte hist. Jesus... 147. 1.
- ⁷⁹ *Rimmel*, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 21. 1.
- ⁸⁰ V. ö. pl. Ethik, 115. sk.

⁸¹ Der Verkehr..., 66. 1.

⁸² U. a. 234. 1.

⁸³ Herrmann eme következetlenségét mutatja ki részletesen *Ihmels*, Die christliche Wahrheifcsgewissheit, 1914, 117. sk.

⁸⁴ Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie, II. kiad. 1889, 41. 1.

⁸⁵ L. Ethik, 122. 1. V. ö. *Kattenbusch* megjegyzésével: „Herrmann ist darin zutiefst Kantianer, dass er „das Gute“ wie eine unmittelbare Vernunftidee, ein Apriori aller rechten Menechenhaftigkeit empfindet“, Die deutsche ev. Theol. seit Schleiermacher, 1924, 68. 1.

⁸⁶ Die Mystik und das Wort, 1928, 165. 1. V. ö. *Herrmann* nyilatkozatával: „Der Glaube ist um so stärker, je deutlicher ihm geworden ist, was ihn zwingt, so zu urteilen, wie er tut. Diesen sicheren Boden eines unausweichlichen Zwanges erreichen wir nur mit dem, was wir von uns aus als wirklich sehen“. Ethik, 122. 1.

⁸⁷ Die Bedeutung der Geschichtlichkeit..., 20. 1.

⁸⁸ Emanuel *Hirsch*, Jesus Christus der Herr, 1929, 9. 1.

⁸⁹ Hirsch-bírálatok: *Bultmann*, Glauben u. Verstehen, 93. s. k.; *Gogarten*, Theol. Tradition u. theolog. Arbeit, 55. 1. *Hirsch* válasza: Antwort an Rudolf Bultmann, Zeitschrift für syst. Theol., 1926, 631. sk.

⁹⁰ Glaube und Geschichte, Gotha, 1926, 39. sk. Traub álláspontjának további megvilágításához 1. még: *Traub*, Wort Gottes u. pneumatische Schriftauslegung, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1927, 83. sk.

⁹¹ *Torrn*, Die geschichtliche Wirklichkeit und der Glaube, Zeitschrift für syst. Theol., 1930, 443. 1.

⁹² Traub-bírálatok: *Vasady Béla*, A hit misztériuma, [94.sk.](#); *Kattenbusch*, Die deutsche ev. Theol. seit Schleiermacher, II. rész, 1934, 30. sk.

⁹³ Martin *Kahler*, Der sogenannte historische Jesus..., 5. 1.

⁹⁴ U. a. 108. 1.; 99. sk.

⁹⁵ U. a. 63. 1.

⁹⁶ U. a. 66. 1.

⁹⁷ U. a. 94. 1.

⁹⁸ U. a. 48. 1.

⁹⁹ U. a. 109. 1.

¹⁰⁰ U. a. 77. 1.

¹⁰¹ U. a. 87. 1.

¹⁰² Wilhelm *Herrmann*, Der historische Christus der Grund unseres Glaubens, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1892, 232. sk.

¹⁰³ Karl *Heim*, Leitfaden der Dogmatik, I. rész, Halle, 1916, 51. 1. Heim saját nagyszabású megoldását 1. Glaubensgewissheit, Leipzig, 1923.

¹⁰⁴ V. ö. *Kahler* idézett könyve első fejezetével, melynek címe: Besteht der Wert der Bibel für die Christen hauptsächlich darin, dass sie geschichtliche Urkunden enthält?

¹⁰⁵ Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, 12. 1.

¹⁰⁶ Philosophie und Offenbarung, 51. 1.

¹⁰⁷ *Mehlis*, Lehrbuch der Geschichtephilosophie, 1915, 80. 1., Id. *Kornis*, Történetfilozófia, 37. 1.

¹⁰⁸ Der Christus des Glaubens und der historische Jesus, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1921, 260. 1.

¹⁰⁹ The Word and the World, 87. sk.

¹¹⁰ L. a VIII. fejezetet.

¹¹¹ *Gogarten*, Historismus, Zwischen den Zeiten, 1924, 8. füzet, 15. 1.

*¹² *Brunner*, Der Mittler, 128. 1.

¹¹³ A testté lett Ige, írott Ige, hirdetett Ige egymáshoz való viszonyára nézve 1. Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, München, 1932; Vasady Béla, A hit misztériuma, VI. fejezet.

** II. Kor. 12:3.

X. FEJEZET.

¹ I. Kor. 13:12.

² I. Kor. 1:25.

³ Theologische Tradition und theologische Arbeit, 1927, 29. 1. A dialektika theologia képviselőinek nézetei a „hit és történet” kérdésével kapcsolatban könyvünk előző részeiben gyakran szóhoz jutottak, különben pedig az egész könyv felépítésében a dialektikus elvet igyekeztem érvényesíteni. Mindenesetre kívánatos volna a dialektika theologiának, mint theologiatörténeti jelenségnek külön összefüggő tárgyalása. Mivel azonban magyar protestáns theologiánkban a dialektika theologiának márás szép irodalma van, ahelyett, hogy itt a dialektika theologia egyes képviselőinek tanításait részletesen ismertetném, az olvasót a következő munkákra utalom: Vasady Béla, A hit misztériuma, Sárospatak, 1931. Ebben a könyvben találjuk a „hit és történet” témajának legkimerítőbb magyar protestáns tárgyalását (81. sk.). A dialektika theologia részletes bibliográfiája található a 242. lapon. Dr. Tavaszy Sándor Ref. ker. dogmatikájában 1. a „hit és történet” kérdésével foglalkozó fejezetet. Márkus Jenő, Történelem és hit, 1935. Török István, Barth Károly theologiájának a kezdetei, Pápa, 1931. Török István, A barthi theologia elméleti és gyakorló lelkészeti szempontból, Pápa, 1931. Tavaszy Sándor, A dialektikai theologia problémája és problémái, Kolozsvár, 1929. Tavaszy Sándor, A theologiai irányok átértékelése, 1931. Borbáth Dániel, A vallástörténeti és a dialektikai theologiának a kijelentésről szóló dogmatikai tanításai, Kolozsvár, 1931. Tavaszy Sándor, A kijelentés feltétele alatt, Kolozsvár, 1929. Nagy Géza, Barth theologiájának előzményei, kritikája és jelentősége, Debrecen, 1931. Ezenkívül több cikk a Theologiai Szemlében.

⁴ II. Kor. 3:17.

⁵ Róm. 10: 17.

⁶ Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 273. sk. Id. Kovács Ödön, A vallásbölcsézet kézikönyve, 1877, 96. 1.

⁷ E A Comm. ad. Gal. I. 328, Id. Gogarten, Theol. Tradition..., 55. 1.

⁸ L. Gogarten, Ich glaube..., 32. 1.

⁹ Troeltsch, Glaubenslehre, 88. 1.

¹⁰ II. Kor. 5:16.

¹¹ Az „egyidejűség” rendkívül fontos kategóriját Kierkegaard adta a theologiának. A fogalom legbővebb kifejtése Einübung im Christentum, Philosophische Brocken, Abschliessende wissenschaftliche Nachschrift c. németre fordított műveiben található. L. még: Szél László, Kierkegaard gondolkozásának alapvonalai, 1934.; Vasady Béla, A hit misztériuma, 94. sk. és a könyv 241. 1.-ján található Kierkegaard bibliográfiát; Brunner, Die Mystik und das Wort, 200. sk.; Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1933, 107. 1.

¹² A „hit és történet” egész problémája az eszkhatológia felé mutat. A kérdés eszkhatológiai vonatkozásaira nézve 1.: *Vasady*, A hit misztériuma, 200. sk.; *Paul Althaus*, Die letzten Dinge, 1926; *H. W. Schmidt*, Zeit und Ewigkeit, 1927; *Karl Heim*, Zeit und Ewigkeit, Die Hauptfrage der heutigen Eschatologie, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1926; *M. Heidegger*, Sein und Zeit, I, 1929; *K. Barth*, Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, 125. sk.; *Brunner*, Die Mystik und das Wort, 1928, (itt különösen a reformátori hitfogalom eszkhatológiai jellegének és a schleiermacheri történetfilozófiának szembeállítását látjuk); 1. általában Kierkegaard, K. Barth, Gogarten, Heim és Tillich írásait»